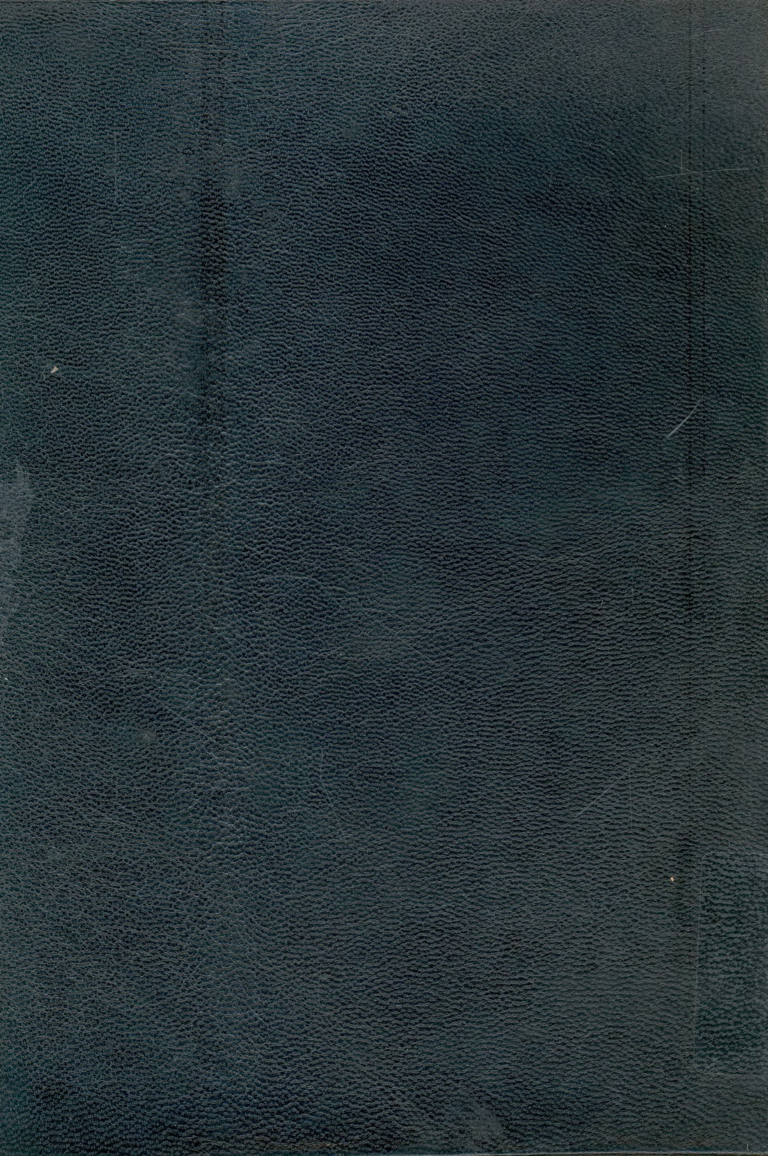




شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق
سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية
للامام الهمام قدوة علماء الاسلام
نجم الدين عمر النسفي نفع
الله بعلومهما
آمين

﴿ تنبيه ﴾

قد وضعنا في صلب هذا الكتاب شرح العقائد أولا ثم يليه الخيالي ثم يليه عبد الحكيم وطرزنا الهامش بشرح العلامة العصام

﴿ الطبعة الاولى ﴾

(سنة ١٣٣١ هـ — ١٩١٣ م)

على نفقة محمود أفندي شاكر
الكتبي — بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد

يامن تقدست ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار نحمدك حمدا نضرت فى رياض القدس زهراته وانتشرت فى محافل الانس نفحاته ونصلى على من ولى فوق مايسعه الافهام وأولى مالايحيط به الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه الصلاة والسلام من ركبها نجا وأصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام والقرم الهمام العالم الربانى سعد الملة والدين التفتازانى لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بين الفحول وتناولته أيدى القبول فاماطوا عنه الغواشى وكتبوا عليه الحواشى ثم ان منها ماعلقه الفاضل المحقق والالمعى المدقق المولى الفاضل الخيالى للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه أعناق الخواطر وسهرت لاجله أعين الدياجر لكن ماأنواعا يروى الغليل أو يشفى العليل لما أن ابكاره آبية عن خطبة كل عازب ومخدراته محتجبة لاتنجلى

فصرفت برهة من عنفوان الشباب فى حل مبانيه وانتهبت فرصة عن أ[illegible] لتحقيق معانيه فقيدت أوابده وآنست شوارده وحققت مقاصده مصادره وموارده آخذا بضبع القاصرين ومجيبا عن شبهة الناظرين [illegible] تعالى موافقا للمأمول وتم بعونه مطابقا للمسؤل ثم ألحقته بخزانة من [illegible] كواهل الاحسان وأزال بكرمة الضنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن [illegible] وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو النير الاعظم المرتقى فى مدارج السعادة والسـ[illegible] الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة واهل العناد فى الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم جزء السباع فى البوادى والوهاد مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف وقل جاء الحق وزهق الباطل مربى العلماء والصلحاء حامى الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازى ابو المظفر

شهاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هى فضل كتاب وأفصل خطاب وأفصح كلام * محمد النبى الامى عليه تحية والسلام *

الحمد لمستأهله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحي سبله

شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذي هو أجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته ولقد تاسى بهداية في جميع الاحوال حتى نودي من وراء سرادقات الجلال ما أوتي احد مثل ما أوتيت عطاء من ربك بما أوتيت فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدي والاوحدي المستعد بترويج الدين الاحمدي ثم من التجا الى جنابه فقد حاز شرفا عليا ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لازالت عتبته ملتزم الاكابرة وسدته مستلم شفاه الجبابرة اللهم يا لطيفا بالعباد ويا رؤفا يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لمستأهله) أي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامة تقوله لكن في القاموس استاهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة لا يستأهل لان يحمد الخ فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في أسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف أي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن واختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة) فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصلية التص[illegible] قدر ودفر[illegible]ادن والسيد من ساد قومه يسود سيادة مهترشدن فعيل جمع على سادة [illegible]ري و[illegible]راة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتبائع وقال [illegible] يون فعيل جمع على فعلة كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل اتباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن و يارى كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي أدعو وقال تعالى وان

صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل آلهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام (و بعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين القوي المتين * ابراهيم ابن محمد بن عربشاه الاسفرائني عصام

١

فدونك أيها السارى هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن الخفية * من شرح العقائد النسفية * أمليته أوان الدعة * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الايجاز * من غير تعمية والغاز * وحين ماحمت حول لجينه * ورمت تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانة من لا مثل له فى العلى * وله المثل الاعلى * الصاحب الاعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات

يروا سبيل التى يتخذوه سبيلا والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه (فدونك) جراب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك (والنبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى مرفوع على الابتداء فايها السارى من السراية بمعنى شب رفتن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وكذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه فى المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خبر مبتدا محذوف اى هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراسا (والمكامن) جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة أى المواضع الخفية غاية الخفاء (والاوان الحين) والجمع آونة كزمان وأزمنة (والدعة) السكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والايجاز) كوتاه كردن سخن (والتعمية) عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر وأصله عمى الامر اذا التبس (والالغاز) من ألغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع ألغاز (وحمت) على صيغة التكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ يحوم حوما وحومانا أى دار (وما) مصدرية (ورمت) من رام يروم رو وماطاب عطفه عليه وأراد بالشين المسائل الخالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ماذكره قدس سره فى حواشى المطالع او أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح ألفاظه حرفا حرفا من سقيم اللفظ والمعنى وفى (ألحقته) اشارة الى ان فى خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ أتحفته وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ما اتحف به الرجل من البر (والعلى) الرفعة والشرف فان ضمت قصرت وان فتحت مدت (المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير

الدين * فهذه فوائد بل موائد * قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد ويجمع زوائد عوائد هى أم الزوائد * وهى التى تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أبكار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن

يطوى اليه كل فج عميق * و يستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الايادى والنعم * ومربى أهل الفضل والحكم آخذ أيدى العلماء والعلوم * و رافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المآثر والمفاخر

الذى يرجع فى أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوى) على صيغة المجهول من الطى بمعنى درنو رديدن من حد ضرب (الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البئر والفج الوادى و فى اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال پیشواشدن (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه أنفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهات وهى المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار و رداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرت فى مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولى) فعيل من الولاية من حد حسب فى التاج الولاية والى شدن والنعت ولى وفتح الواو وحينئذ هو الوجه ويجوز كسرها الولاية دوست شدن والنعت ولى وكسر الواو وحينئذ هو الوجه و يجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر فى شرح المواقف فى الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به (الايادى) جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة فالنعم عطف تفسيرى له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من أخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ أيدى العلماء والعلوم استعارة تمثيلية (الالوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير و يقال له البيرق وفى اختيارها على الاعلام اشارة الى انصابه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهى العلامة عطف تفسيرى لالوية و يجوز أن يخص أى الاول بما هو شعار الاسلام (حائز) بالحاء المهملة والزاى المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهى المكرمة لانها تؤثر أى تذكر وتؤثرها قرنا عن قرن يتحدثون بها (والمفاخرة) جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير و يجوز أن يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانى النسبية يقال فخرته أفخره فخرا اذا كنت أكرم

اعتاد الارتداع عن الخيالات والوهميات وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافى بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذهنه الصافى عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض * وكانه شرب به من أنهار خمسة صافية ليس لها سادس ولا يركب لتحصيل نفائس

وحاوى الرياسات الاول والاواخر * أوّل مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لو لم يدل الوهم صيت جلاله * ماخيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره * وهو العزيز الفرد فى اقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله فى الاوج بدر كامل * بحر محيط زاخر بنواله

منه أباواما (الاول) والآخر بدل من الرياسات واللام عوض عن الضمير أى حاوى أول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهى المذهب والمسلك (النقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا أخرجت عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى (والوقاد) المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حدّ الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه نمودن (والصيت) الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس وأصله من الواوى انقلبت لانكسار ماقبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل يدل (والوهم) مفعوله (وما) فى ماخيل نافية والخيل والخيلة بنداشتن (وطيف الخيال) مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورتى كه بخواب بيند (والسامى) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة فى المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعنى أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم وقد يقال هو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع (آصف) علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور رمز كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أى جميعا والضمير فى به راجع الى كونه محمودا (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا ان يحدث بكل ماسمع والباء فى بكماله امالملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعنى هو أو للسببية (وفى الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أى هو ملتبسا بكماله أو بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج (والزاخر) بالزاى والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع (والنوال)

الآراء وفرائد المعانى الابحر آبادى فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لولم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح أسحارك المنورة للظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك الجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للكلام هنالك درجات أخرى

في كل علم عالم متبحر * في فنّ حلم عالم بحياله
سحبان عيّ في فصاحة لفظه * معن بليغ البخل في افضاله
الصائب الافكار في تدبيره * الثاقب الآراء في أقواله
للناس يبذل ليس يمسك لفظه * فكأنما ألفاظه من ماله
يتزاحم الانوار في وجناته * فكأنه متبرقع بفعاله

وهو الذي عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا * أوضح الله غرّة العزة بضيائه * و رفع علم العلم باعلائه * ولا زال مورد افضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الى سماك القبول * فقد سعد كوكب

بل هو أحرى بان يتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما أنعمت أدم * وكما أسست أقم * فانا السنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند الينا في الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافرا أخرجنا عنها كالمسافر * قال الشارح

العطاء والباء كما عرفت في بكماله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم أي تعمق وتوسع و(في فن) متعلق بحياله أي بازائه (وعالم) بفتح اللام أي له من الحلم ما بكل العالم (سحبان) اسم رجل من بني وائل كان لسنا بليغا يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد من العي وهو خلاف البيان وقد عي في منطقه وعي أيضا فهو عيي على وزن فعيل وعي على وزن فعل (معن) بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيباني كان اجود العرب (والبليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافضال) الاحسان (والتدبير) في الامر ان ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (الثاقب) المضيء ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم (ليس يمسك لفظة) مؤكدة له ولذا ترك العطف فكأنما ألفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى انتفاع الناس بماله و بذله اياما مقرر لا ريب فيه (والتزاحم) انبوهي كردن (الوجنات) جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين (المتبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جعل أفعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى ان جميع أفعاله جميلة (فشا) ماض من الفشو يراكنده شدن من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة) بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود دعاء باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام والمآرب جمع مأربة وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والمال والسقي ترشيح لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون (فان رفعه) عطف على ألحقته (والسماكان) كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السعادة

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ الحمد لله

الامل فى برج شرف الحصول ﴿ والله ولىّ الاعانة وكفى به وكيلا ﴿ قال الشارح النحرير ﴿ عامله الله بلطفه الخطير ﴿ بعد ما تيمن بالبسملة (الحمد لله) أقول فى تعقيب

والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا) جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه أو ردد دفعا لما يوهم ماسبق من التجائه فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير (قوله النحرير) فى الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كأنه ينحر الشيء علما وعملا وقد يقال نحرت كتاب كذا علما أى علمته حق العلم كذا ذكره الجار بردى فى شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يونانى فغير ثابت انتهى يعنى ان النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو فى اللبة محل الذبح فى الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ فى النحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها (قوله عامله الخ) أى جاراه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطير ماله قدر كذا فى الصحاح (قوله بعد ما تيمن بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفى زيادة لفظة التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقى للباء فى بسم الله متروك أعنى ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح فى حواشى التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك فى تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله فى تعقيب الخ) أى فى ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هى فى ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما هى فى ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ماقاله الفاضل الهروى فى حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر الى آخره ولا خفاء فى ان

بسم الله الرحمن الرحيم
متبركا ببركاته ثم قال (الحمد لله

الاجماع

التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعملا بما شاع بل وقع عليه الاجماع

الاجماع لم ينعقد على انه لا بدّ من ذكر الحمدلله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر
بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح فى التلويح وان
ليس الامتثال بالحديثين فى ذكر الحمد دون أمر آخر بل فى ذكرهما قال المحشى المدقق
انما ذكره بعد قوله التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد
اذ لا معنى للتيمن فى حق الملك المجيد أقول ذكر الفاضل البيضاوى فى تفسير الفاتحة بعد
حمل الباء فى التسمية على الملابسة هذا أى التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على
ألسنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد فى الكلام المجيد بدون
لزوم التيمن فى حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذى فطنة ان كل واحد من النكات مستقل
فان التعقيب أسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه
امتثال بحديثى الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا أمور ثلاثة أحدها الابتداء بالتسمية
الثانى تاخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفى الاول عمل بما
شاع وفى الثانى اقتداء باسلوب الكتاب وفى الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا
ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه
انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح
البخارى بان فى صحة حديث التحميد مقالا فلا يصح للحجة وقد وقع كتب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه
ذكر الامام النووى فى أوّل شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبى هريرة رضى الله عنه
كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر وفى رواية بالحمد فهو أقطع وفى رواية اجذم
وفى رواية بذكر الله وفى رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر فى باب كتابه صلى الله عليه
وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه
وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان
لفظ الحمد انما يحتاج اليه فى الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس
الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل فى التسمية واعترض الفاضل الجلى على هذا
الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا
من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين * أقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله
هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدى مؤداه والا لم يكن المبتدى بحمد الله وغيره مبتدئا
بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف
الروايات فوجه الجمع ان يحمل فى كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المامور به
فى الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به أقول ان اراد بقوله ان

وامتثالا لحديثى الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى المبتدأ أو بحمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء فى الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشىء لا تنافى الاستعانة بشىء آخر

المامور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان فى ضمن التعقيب أولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) ووجه التعارض ان البدء والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته فى أوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر (قوله فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الخ) يعنى ان المراد بالابتداء فى الحديثين العرفى وهو ذكر الشىء قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى باموره متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الابتداء الاضافى فلا حاجة الى ما قال الفاضل الجلى من أن المراد حمل الابتداء الواقع فى حديث الحمد على العرفى اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء فى أحدهما على الحقيقى وفى الآخر على العرفى أو الاضافى (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقى) المراد بالابتداء الحقيقى ما يكون بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافى ما يكون بالنسبة الى بعض على قياس معنى القصر الحقيقى والاضافى فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقى انما يكون باوّل أجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لا ينافى أن يكون بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه لا ينافى ان يكون بعض سوره أبلغ من بعض (قوله ولك ان تجعل الباء الخ) يعنى ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقى والباء فى قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل أمر ذى بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا خفاء فى انه يمكن الاستعانة فى أمر باموره متعددة فيجوز أن يستعان فى الابتداء أيضا بالتسمية والتحميد بل باموره أخر لكن يلزم أن لا يكون شىء من الحمدلة والبسملة جزأ من المبتدا اذ لا يجوز الاستعانة فى الشىء بجزئه اذ لا يكون جزء الشىء آلة له ويمكن أن يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأدب فى اسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره فى حواشى الكشاف ان

أو الملابسة ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية و بذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأ و يذكر الآخر قبله بدون فصل

كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام فى أن الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد و بالعكس أقول لا نسلم ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد فى آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال فى الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من أول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة فى آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية فى وقت الشروع فى ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشى المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله أو للملابسة الخ) أى يجوز أن تكون الباء فى الحديثين للملابسة والابتداء محمول فى كليهما على الحقيقى فيكون المعنى كل أمر ذى بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله و بحمده يكون أجذم وأقطع أى لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما يكون أجذم وأقطع (قوله ولا يخفى أن الملابسة الخ) دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع أن الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزأ لذلك الامر المبتدا و يشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزأ من الكتاب و يذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدئ بهما أما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء

التحميد لكونه جزأ منه وأما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة ملابسة المبتدىء أو المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال أصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل أمسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما أورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه أو تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدىء غير مناف كما علمت في أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد آن تلبس المبتدىء لا آن تلبس الابتداء مع أن المبتدى والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير أن يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزأ كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن أن يكون أحدهما جزأ منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة أعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لا يجعل جزأ لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما لا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء واقع حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى

ولا

المتوحد بجلال ذاته) اقتداء بكتاب الله عز وجل و ببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه إذ الابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمد اضافي لانه غير مطابق للواقع الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل وتقديم البسملة لتقدمه في الباء للاستعانة أو الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن يتحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزأ أول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما **١٣** جزأ من المبتدأ إذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزأين من تاليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزأين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلهما خارجين أو أحدهما جزأ (قال الشارح المتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى بقي واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك أن تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أي المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته إذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه تعالى بعد ارتباطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد

المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته *

فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه أي تفرد واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير

ولا يخفى أن قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء الى آخره يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذي هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم الخ يابى عن هذا التوجيه ايضا (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد) يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة لا يصال معنى

بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بان الاشياء والواجب متشاركة فى الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتى والعرضى فيه تقريرا لتخصص الحمد به (قال الشارح المتقدس) أى المتطهر يقال تقدس أى تطهر ١٤ (فى نعوت الجبروت) أى فى أوصاف الكبر أى اوصاف تستلزم الكبر

المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد

فى جلال الذات أو الذات الجليلة على نهج حصول الصورة و يحتمل أن تكون للملابسة

التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشى أو للالصاق مأخوذ من وصلت الشىء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه أى استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة بدون صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما ههنا أيضا (قوله أو الذات الجليلة على نهج الخ) أى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله أو الذات الجليلة الماهية الكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل أحد مستقل ومتفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله و يحتمل ان يكون للملابسة) أى يكون لملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء

وهو الرفعة فى الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) أى علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم أى كل نعت له برىء عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن فى كل منهما النفى بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفى على طبق كلمة التوحيد فان التوحد فى الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفى الشريك فى هذه الامور وكذا التقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفى النقص وعلاماته فى نعوت الجبروت واثباتها (قوله الشارح والصلاة) دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (وقوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أى المنصور فى دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أى الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة فى وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان فى جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان النبى هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر ... حال

فحينئذ صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال

حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فحينئذ معنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ماقال الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغى أن يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغى أن يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق أو معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق (قوله فحينئذ) أى حين اذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل أعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما فى قولهم تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال فى اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بدّ من التجريد عنه لاستحالته على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أى اما أن يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تورع فلان أى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال فى ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعنى الكمال لما ان الفعل الذى يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاوّل من فروع التكلف ولهذا لم يعدّه أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغى أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الاغلب فى الاستعمال على ماذكره الشيخ الرضى فى شرحه للشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى

حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى قيل لو رجع الى الله تعالى لافاد أن آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

بساطع حججه و واضح بيناته *

في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه)

الأول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة أعني الكون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون التكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه ان معنى قوله فحينئذ أي حين اذ تقرر انه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان أريد معناها الحقيقي أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما اذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى أقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه أما أولا فلانه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فحينئذ يابى عنه ابا لا يخفى على ذي الفطانة اذ المناسب أن يقول وصيغة التفعل بدون التفريع وأما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته (وبعد) فان

الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل اخلاق ثيابه (قوله وبعد فان) هذه الفاء

حينئذ أن يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل نحل على هذا التقدير لانا لا نسلم أن صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان أخر أيضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تاييده أدل دليل على انه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام وأما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ماسبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز أيضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس الغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه حمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات ههنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للنبي وعلى كلا

للثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي أما بعد بدليل الفاء واما هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التاكيد كما تكون للتاكيد والتفصيل صرح بذلك الرضي فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضي صرح بان تقدير أما مشروط بكون ما بعد الفاء أمرا أو نهيا وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتامل * فالتوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فانا أكرمته وجعل الرضي قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع أنهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضا تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أولان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة (قوله فان

التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من أو اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغى ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التى أظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم أو جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير أن يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان فى العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين فى السطوع والظاهر أنها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابى يكفى فيه الظن قال المحشى المدقق فى توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء بناء على أن المراد بافراد الحجج التى جمعت هى بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبى آخر فردا آخر وهكذا فكأنه قال بساطع جميع حجج الله التى أكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والا لم تفد أعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه فى الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل

مبنى علم الشرائع والاحكام *

اماعلى توهم اما أوعلى تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواوعنها بعد الحذف على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى أواخر فن البيان

اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبى حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التى جاءت هى بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التى جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم أما الخ) والفرق بين توهم أما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم أنها مذكورة فى النظم بواسطة اعتباره بها فى امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير أنها مقدرة فيه ويجعل فى الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير أما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا أو نهيا وماقبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى فى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين أما لانهما فى أوائل الكتب امامن الاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتاليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول أقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع فى عبارة المفتاح) حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينهما وبين الواو

مبنى علم الشرائع والاحكام

وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبنى علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادى فبنى تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانه أنسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آنافآنا الواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بآحاد أهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مبانى الاعمال إذ لا تصح بدونها ولا شك ٢٠ ان مبنى المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام إذ العقائد انما تصحح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام يثبت الكتاب السنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرائع والاحكام أيضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى * ويجاب عنه بانه ترق في المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى أنه مبنى العلم ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناها لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار

وأساس قواعد عقائد الاسلام

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع

وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي أعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أو لا يكون كافيا كمسئلة الحشر وأحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب أن يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد إذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها إذ لو لم يثبت كل منها لم

يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام أساسا للكتاب والسنة الذين هما
أساسان للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام
أساس أساسها يقتضى كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب
أساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها أساسه فالكتاب أساس أساس
العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور
ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد
بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس
الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد
والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا لاساسها من
حيث هو أساس فليتامل انتهى فما ذكره أولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه أساس
الاساس بانه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ماذكرتم يتوقف على
الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلابد أن يراد بالمسائل التى
جعلتموها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم أن يكون بعض العقائد أساسا لجميعها
ومن جملتها ذلك البعض فيلزم أساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام
مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى أنه كما يلزم أساسية العقائد
لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها أساسه
فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا لنفسه وماذكره
ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقى وحاصله أن الكلام أساس العقائد لانه أساس
الكتاب الذى هو أساس العقائد وأساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام
لان العقائد من الكلام فاساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
فى اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقى فى المدح وأجاب أولا عن
الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادى تلك المسائل وعلى
مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادى تلك المسائل أو مباحث النظر
أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان فى منع الحصر المذكور نوع مكابرة
لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته
وكلامه على ماسيجيء وأما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس
الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم

ليعتدبها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية

أن يكون المنطق وأصول الفقه أساس أساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم الخ أي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليهامن حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى أقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية أصلا فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فوقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الاساس مايكون أساسا بالذات والكلام ليس أساس العقائد بالذات بل بالواسطة ويمنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسند ان أساس الفن مايتوقف عليه كله لا بعض مسائله والالزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الاساس ولعله أراد هذا بقوله فليتأمل (قوله ففي هذه القرينة ترق في المدح الخ) تفريع على ماسبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها أولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما أساس عقائد الاسلام قال المحشي المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر

يدل

(قوله هو علم التوحيد والصفات) يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافى قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت هذه الدقيقة إذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل أنه نبه على ان الوسم بالثانى أشهر على ان فيه أنه يوهم ان الوسم بالاول أشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (وقوله المنحى) صفة ثابتة لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات و بكلام نفاة الصفة (وغياهب الشكوك) شدائد ظلماتها ولا شك ان ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنحى عن غياهب الشكوك وظلمات لاوهام *

و يمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهى تتوقف على هذا العلم بناء على أن مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات)

يدل على ان الاولى يختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين وأما لو كان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك أنه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما فى القرينتين (قوله و يمكن أن يقال الخ) يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد من كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضا المبين فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لا نفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الالهى ولم يقل به أحد و به صرح قدس سره فى حواشى العضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ) الاولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذى خطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام أساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء فى توجيه

اما معناهما أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السمعيات التى لا طريق لها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات .

(قوله وان المختصر) سماه مختصرا لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك أن تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض و وجه تسميته بالعقائد أنها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادى مما ليس بعقائد بل وسائل الى العقائد والاجتناب عن الفواسد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدى به واضافة العلماء الى الاسلام

من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله واضافة النجم الى الملة والدين أما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما يستضيء منه ففيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بأنه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الامسلال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففى اضافة النجم الى العبارتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها السلامة أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم طبتم * و يحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلت دار الله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هى اليه من أسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير

وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام *

أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى ويمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنحى عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيهب اليه والظلمة

عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله أى علم يعرف فيه ذلك الخ) أى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الوسم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى أبو حفص الموسوم بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف

(وقوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرّة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ماقيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكه كذلك على ما العقل عليه دليل والدرر جمع درّة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم او مال وجعل

المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفوائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفوائد (وقوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل أو لانها تفيد معانيها مفصلة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هنالك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افادة لا اعادة.

وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التنقية والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى بحلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (وقوله مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح أي نقحته بحيث

نجم الملة والدين عمر النسفي * أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في ضمن فصول * هي للدين قواعد وأصول * واثناء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تنقيح *

المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث أنها تطاع دين ومن حيث أنها تملى وتكتب ملة والاملال هو بمعنى الاملاء وقيل من حيث أنها يجتمع عليها ملة (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها لسلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من أسمائه تعالى فاضيف اليه تشريفا

الخ (قوله فان الشريعة الخ) أي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه أي ذله وأطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال أمللت الكتاب وأمليته أي كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملال بمعنى الاملاء الخ) نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان أهلها سالمون من الآفات أو لانهم يخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا أو لان السلام من

صار موجها وكذا قوله (وتنبيه على المرام فى توضيح) يحتمل ارادة تنبيه فى غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد فى ضمن التوضيح يعنى لم يأت بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفيا غير لائح وغب الشيء بالكسر عاقبته والكشح الجنب وطى الكشح عن الشيء كناية عن الاحتراز عنه والظاهر انه أراد بالاملال ماهو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى * والتجافى التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب ما يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى

لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفى الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه * وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما أعربا بجعل الطرفين لتعددهما فى حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجرى الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففى اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون فى

وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل أثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد * الاطناب والاخلال والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل لنيل العصمة والسداد

ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر (قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدأ محذوف

أسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة) أى فى المبتدا وبه السلامة أى فى المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعنى اذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن الاعراض) لان المعرض عن الشيء يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح وارادة الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى

فكأنه اعراب جاءنى القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل العصمة فى الدين يعنى ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والفعل

(قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هــذا الترتيب مما أو رد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله بحسبني وهو خبر أو على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه أما أولا فبانه عطف على حسبي بلا تاويله بجملة حتى يكون خبرا إذ يجوز عطف الجملة التي لهــا محــل من الاعراب على المفرد وبالعكس * وأما ثانيا فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيماله محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا إذ ليس الواو من المحــكي إذ لا مجال للعطف فى المحــكي بل هي للحاكي * وأما ثالثا فبأنه يجــوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئــذ جملة خبرية متعلق خــبرها جملة انشائية لانه فى تقدير هو مقول فى حقه نعم الوكيــل اذ الانشاء لا يقع خبرا لمبتدأ الا بهــذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق * واعــترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل فى الآية يصح أن يكون عطفا على حســبنا أو على حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فــكيف يجــزم بأنه ليس العطف من المحــكي * ويمكن دفعه بأنه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف فى الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعــتراضه موقع * ويمكن أن يزاد فى الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيــل اذ المعطوف على الخبر فى حكم الخــبر فــكما يجب فى جعل الانشاء خبرا بهذا التأويل يجب فى عطفه على الخبر أيضا * ومما زيد انه عطف على جملة وهو حسبي وهو لانشاء التوكل وينتقل الــكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهــادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله لانشاء المدح وبعــد ان ينتقل الــكلام الى عطفــه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيدا جدا

وهو حسبي ونعم الوكيل

(قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خــبر أيضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنــه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وأيضا يجوز ان يعتبر عطف القصة

فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجــلة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احداهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أمّا على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لمــا مر وأما على تقدير تأويله بيحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود بهــا انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعــالى كاف فى نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهــادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينتقل الــكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهــادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله ان الثمانين وبلغتها فكأنه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله (قوله وأيضا يجوز عطف القصة

على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء أيضا بانه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون

على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وهنا ليس كذلك ولعل المحشي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوّزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو * مأواهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده بعض الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بأن يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا أي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو

اخبارية كالاولى ثم قال وأيضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيماله محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله

فى عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذى وضع افعال المدح لانشاءه بل يصير لاخبار المدح الخاص وهوانه مقول فى حقه نعم الوكيل (قوله وأيضا يجوز الخ) يعنى ثم قال بعض الفضلاء فى رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق فى صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه فى جوازه قلت الوجه ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ فى حكم المفردات التى وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويله بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند فى حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره أى رجل جيد فحينئذ لا اشكال فى عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعا) أى يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز كقوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي الخ) دفع لتوهم انه لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أى من كلام الحاكى أى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم سبق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان

ويردعليه انه يحتمل أن يكون الواو فى الآية من المحكى بتقدير المبتدأ فى المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدا فى المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه

بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزله المفرد الذى وقعت فى موقعه وهو مشترك فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على مايشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهى خبرية (قوله ويرد عليه) أى على ماقاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز أن يكون الواو من القول المحكى و يكون مدخول الواو معطوفا على ماقبله بتقدير المبتدا اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجئ حذفه فى الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ماسبق وبماذكرنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدا مقدما تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل مقدما فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى فهو حسبى الله ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالته (قوله أو عطفه الخ) يعنى يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية و يكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدا فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد السند قدس سره يجوّز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ماصرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز أن يكون قالوا مقدرا فى المعطوف بقرينة ذكره فى المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى

لانه

(قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لايخفى انه ينبغي أن يراد بالحكم هنا ماسيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد بالشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الماخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كيفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد

الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية واعتقادية دائر على هذا التعرض

﴿اعلم﴾ أن الاحكام الشرعية

(قوله اعلم أن الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا

لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فماله محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما أورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينيا أما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض أن يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسبي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم

بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا أو اعتدادا اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات وينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق الخ كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف

وادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا أن يحمل على التجريد في الاول أو التأكيد في الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر أو الثاني فحينئذ يجعل العلم ان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف

هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أو لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضا نسبة العام الى الخاص أعني الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أو لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان أذعن بحصولها أو لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي نسبة أمر الى آخر ليس أمرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعا كان أو لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر بآخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح الشرح لمختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها ادراك أن النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا أو سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهما

النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فمما لا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير و باضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره فى حواشى العضدية سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أى من شانه التخاطب فيكون خطابا فى الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل أمرا ونهيا وغيرهما أو فسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه أو ما خوطب به أى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبى عليه السلام أيضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسى ولا شك انه صفة أزلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى * ولم يكن له كفوا أحد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو الندب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة

ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذى هو أثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال أوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من أن الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء أيضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح فى التلويح (قوله وهذا الاخير الخ) يعنى ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام فى العلم بالوجوب وأخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان فى التسمية معنى التخصيص ولا شك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام فى القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق فى القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية اندفع ما قيل انه يجوز أن يكون معنى التعلق فى الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية الندرة وهو فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به فى غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا أن يتكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول أى لفظ الاحكام عن الاضافة

الى

الى الله و يقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا أو يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لابد أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لابد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة اذ في حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض اه (قوله وعلى التقديرين) أي سواء كان المراد المعنى الاول أو الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات

(قال والعلم المتعلق بالاولى) اما بمعنى اليقين أو الملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم ففروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصى عنه ههنا من الفقه. و بارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره مما يستوى في معرفته المبتدىء وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام و بين الفقه فيجعل الاول أعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه لكانه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيأ منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضا لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التى يتداولها القضاة والحكام وساغ أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول و بالله التوفيق الاشبه أن تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف بذلك فيه الاديان

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها

عليه لان وجوده تعالى و وحدته مثلا لا تتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها

بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما وقع الفلاسفة في الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحى المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ) أى ان أريد به كون الشيء منسوبا الخ على أى وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع (قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ) يعنى اذا أريد مطلق التعلق

بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب

التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضها أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثانى أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اه ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيد للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد به الخ) أى وان أريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون

وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى

ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغى أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ماقيل و بالجملة

النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ فيه اشارة الخ) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين اوتعلق التصديق بالقضية فلابد من ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا اومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أى يثبت له و يحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيأ منها فلا يرد ماذكره الفاضل المحشى من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه (قوله كما ان قولهم النية الخ) قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم أن يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فحينئذ لاشك فى احتياجه الى التاويل (قوله ثم انه ينبغى الخ) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الخ يعنى ينبغى أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله و بالجملة الخ) فى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة

الى

و بالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك أشهر مباحثه

تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد (قوله و بالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا و به يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أما عند من يقول

الى فعل الولى (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ) يعني باعادة الجار فلا يرد ماقيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المطعوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فاعل قوله و بالثانية الخ وقع من المحشي بدون الباء الجارة ويجوز أن يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدا محذوف أي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أي يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أي مايكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا أعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين أي أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانهما من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله يشير الى أن له مباحث الخ) أي يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى أن له

وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات و بهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد و بهذا تبين ان من مسائل الاصول ماهو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع

مما يؤخذ من الشرع و واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل و بين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليس أحكاما شرعية يعني الماخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد بل (قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه

وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علم الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداه على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسئلة

التوحيد ومسئلة الصفات أشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الموجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف بأوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات أشرف على ان في التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشائع بخلاف اثبات الوجود إذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فتأمله أجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مآلا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت بحث التوحيد وبحث الصفات تخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من

وأشرف مقاصده

بان موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات

مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع الكلام أعم من الذات كالموجود مطلقا أو ذات الله وذات المخلوقات أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية وأما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال أي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان أمكن أن يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على ان الامامة) علاوة عن قوله فلأن الصفة المطلقة أي على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل

الوجودية

الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على ان أفعال العباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال الشارح فى آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوّة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ماقاله المحشى المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لادخل له فى اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية على مالا يخفى فلامعنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ماحتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانت مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الاهواء والبطالين فى نقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله فى التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال فى شرح المقاصد انه لا نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفايات اذ هى أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لاينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس فى بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومال كل منهما الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما أدرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوّة والامامة والمعاد ومايتصل بذلك على قانون الاسلام اه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ماقاله المحشى المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام و بين كونها من الفقهيات لاغير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الاعند بعض الشيعة منافاة اذ هى فى الاصل من المسائل الفقهية لاغير

مباحثها و يعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد أيضا راجع الى اثبات الصفة

(قوله وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام مع انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم ببركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اماما مقابل لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه

وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على أئمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء

الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كان الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص

عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الخ) فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشعر به عبارة فتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم (قوله للاهتمام) أي لا للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولا فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك

هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين عن تدوين العلمين قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دوّن مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى أن حدثت تعلق بمحذوف يعني فلم يدونوا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن والبغي كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه * قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له. ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنه عن تدوين

وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بأدلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

أى هذه الامور بسبب استغنائهم لا ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن فى زمن مالك رضى الله عنه دوّن فى الفقه مع انه من التابعين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام)* ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها *قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها و وقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام

ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافى بالقياس الى ما يتوهم لا أمر حقيقى بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ماذكر أصلا (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر أو تابعى عن تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبوحنيفة الفقه معرفة النفس مالها وما عليها (قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل) يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا أى فى عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل و وقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلاثة انتهى يعنى النسبة الخبرية أما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة

والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دوّنوها لئلا ينطمس أثرها (وقوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين فى الجواب فهى ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما أفتى به الفقيه كذا فى القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما أظهرنا تبيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه مغتفر فى الخطب

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

عن أدلتها ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير

العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد عما فى قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة اليها تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشى هذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ كما لا يخفى أقول وسيأتى لك ما يدفعه فى بيان ذلك القول فلا يذكره بقى فيه اشكال وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها فتكون جزئيات تلك الاحكام أيضا ماخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى شىء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف الخ) بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته وما له افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى ثم ان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به وحصله افادة قيامه به بخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشى المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر فى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن أن يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى

الافادة

الاعتبارى كاف فى الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام أعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه لكن يرد على أوّل الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس

الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه مامر فى التوجيه الثانى (قوله وأما جعل المعرف) أى اما جعل المعرف بقوله مايفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فمما ياباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لايضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه وأما الجواب الثانى والثالث فيلايمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما ياباه الذوق السليم اه ولذا قال فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد الخ فاندفع ماقال الفاضل الجلبى انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز أن يكون المراد من العلم ههنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى أورد على حد الفقه انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لانريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لاغيره فلايكون علمه فقها اه كلامهما فاندفع ماقاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلادليل فلايلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لايكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث أيضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة

الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثانى أولمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى أدى اليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ماقيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لايتأتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد ألا يرى انه لو أدى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ماأدى اليه رأيه أولا ثم طالع المسائل التى أدى اليه رأيه أولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن أماراته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق مانقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى فى الجواب الاول كما لايخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ماقيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من

عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أو رد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف فى دفعه بما لا ترضى بسماعه الآذان الكريمة ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهوان مقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر أن أجزاء العلوم ثلاثة يقتضى أن معلوماتها المسائل والمبادى والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مساحة فى أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكانه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال هو ما يفيد معرفة الاحكام أى يشتمل عليها كما يقال التصوّر فى مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عد ما تشتد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة فى شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة

عن أدلتها التفصيلية بالفقه

بفقيه اجماعا وغاية ما يقال أنه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتاتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما فى المقلد لا ينافى حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس

الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثانى ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيد الحيثية ماخوذة فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس) يعنى ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد

ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه

لا يتجشم الاكتساب * فان قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الادلة) الظاهر أنه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام

بالعلم العلم الحادث (قوله للرسول علم اجتهادى) هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا أيضا فجوز البعض حمله على الخطا والسهو ومنعه آخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطا والسهو فى الاجتهاد وهذا فى أمور الدين وأما فى أمور الدنيا فيجوز الخطا والسهو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعنى ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يردان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضى الله عنه لثبوت لا ادرى فى حقه حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة (قوله ففيه مثل ما مر من الكلام الخ) أى من السؤال والاجوبة السابقة فى قوله ما يفيد معرفة الاحكام أقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أى معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أى على وجه كلى بأن يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أى معرفة أحوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى نيطت بالاحكام اذ لو أريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئى وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالمعنى سموا معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالا لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما أو حادثا بسيطا أو مركبا وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها

جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شىء وقد جعل فى شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور يتوجه اليه مبسوط فى كتب أصول الفقه ولا يسع هذا المقام وتضيق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام والظاهر ان اللام فى الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال أطلق الاحكام اشارة الى ان أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضا يستعين به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له فى هذا المقام من

(قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهى للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول فى قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان فى مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شىء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشىء وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحدا فى المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نورد لك أوجها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام الثانى انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها الكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته الثالث أنه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا الرابع انه فى مقابلة التصفية التى مدارها على السكوت فيسمى بما يقابل السكوت الكلام الخامس انه فى افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب

ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام فى

وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال

كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب أو لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع أصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الادلة

من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة نقل

(عقائد) عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على ان كل جزء منه فى شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم الكلام فى كذا من قبيل اطلاق الكل على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديرى وهذا لا يصلح للنقل إذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبى ولو سلم فاللفظ الذى ينقل عنه هو المعرف باللام والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشىء باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشىء باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشىء باسم المشبه به وقوله فى الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التى انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق فى غاية الوضوح والمراد بقوله فأطلق عليه أوّلا والا لغا ما ذكر الاوّل فى قوله لانه أوّل ما يجب ان يعلم من المعلوم أو قوله ثم خص به وقوله فى الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين

حكم أغلبي ومما يقضي منه العجب ماقيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يغني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ٥٠ ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل التردد ودفعه

تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفلسفة

معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة أحوال الادلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة أحوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يابى عنه (قوله وقس عليه قوله معرفة العقائد) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من أن الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بأن المعرف ههنا هو المسائل المدللة والمعنى سموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق

بأنه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لا بتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية مبني على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم ان هذا ينافي ما في شرح المواقف ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا إذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع * ولا خفاء في تاييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به

* والتغلغل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التاثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات

عـدفی المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرالـكونه مو رثا للقدرة على الـكلام وجمعهما الشارح رحمه الله نظر الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوّة على الـكلام كما ان المنطق يفيد قوّة على النطق فيؤل الى كونه مو روث القدرة

صادق وغيرذلك فلا يتصوّر فيها ان يقال العلم بالعقائد الـكلية يفيـد العـلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ماذ كرتم من فروع العقائد والقواعد الـكلية ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله تعـالى عليه والمحدث للعـالم هو الله تعـالى الواحد القديم الحى العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الـكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعـالى أى الجزئى الحقيقى عالم وواحـد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بأن محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيـه وفيه نظر والاُولى ان يقال قوله محمد نبى صادق يجب تاويله بان الله تعـالى أرسـله بالحق وصـدقه بالمعجزات لـما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعـه الى موضوع العلم والحق انه ما يقال تـكلف لانه لا يجرى فى المسائل السمعية كـكونه سميعا و بصيرا ومتـكلما فانه ماورد السمع الا فى ذاته تعـالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على شرح مختصر الاصول فى بحث تعريف أصول الفقه ان مسائل الـكلام ليست بقواعد لعدم كونها كليـة واما ما قيـل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لـكنه لا يتصوّر الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقـدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد فى المواقف) وجهه السـيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك فى جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق فى علومهـم كذلك الـكلام مورث لنـا قوّة الـكلام فى علومنا فـآل الوجهين واحـد وان لم يعتبر الاشتراك فى تلك الجهة فلا فهو لا يصـير وجها موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعنى الـكلام كما سـيجىء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحـدا ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم يعتبر ايراثه القوّة للـكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك فى انهما نافعان وان كان نفع الـكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمـة أوفى استمداد العلوم فان الـكلام يستمد به باعتبار المبادى والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس

فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية أشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

(قوله فاطلق عليه هذا الاسم) أى أولا اذ لو لم يقيد به لضاع أماقيد الاول فى الاول أو ذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لا شركة فى كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز

مختصا بالكلام بل ذلك أقوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضا باعتبار ما يعرض المبادى فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضاع اماقيد الاول) يعنى لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولا لضاع اما قيد الاول فى قوله أول ما يجب الخ أو ضاع ذكر وجه التخصيص فى الثانى أعنى قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم و يتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه أول ما يجب ان يعلم و يتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام فى كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله اوذكر وجه التخصيص لا المجموع قوله اماقيد الاول أوذكر وجه التخصيص فلا يرد ماقاله المحشى المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع أحد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص انتهى بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله أولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه و يصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولا لانه أول ما يجب ان يعلم و يتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و يتعلم بالكلام تميزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كأنه جواب سؤال يقال ماذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به أولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره أصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم أنه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعنى أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لو لم يقيد به الخ والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أى فسر الاطلاق بالاطلاق

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتاخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتاخرين * وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد أى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ماذكر من كلامهم وكانه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتاخرين أيضا (قوله ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض لهم فى قوله

تعالى وبالآخرة هم يوقنون وقد فصل نبذا منه فى تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة * ولا يخفى ان المقصود انه ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتاخرين ولا نفى به العبارة اذ من الفرق الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين

وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فى باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس

وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم فى سائر الوجوه أيضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه

أولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد (قوله واما احتمال تسمية الغير به) جواب سؤال مقدر كأنه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة أيضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال أولا نه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض فى غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال ثانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما مع ان الظاهر ان يتاخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد

والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد أهل الحق لا أن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التى بينها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لا أن معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعريض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق باهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل

مجلس

الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي تنحى جانبا كذا في القاموس و في الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى و في المقدمة اعتزله (بيك سوشداز وى) فلعربي اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن لجعل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر أي ثبت وأقره وقرّره فيه أي أثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي أثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أولا طفال المشركين على ماقال بعض أولمن مات على فترة من الرسل على ماقاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار وانما قال و يثبت المنزلة بين المنزلتين و لم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء ان مرتكب الكبيرة ٥٤ ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة و يثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي ان الناس في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق و باقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح و يوارث و يغسل و يصلى عليه و يدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزال لانه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى و ثلاثين ومائة وصحب أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه

الحسن البصري رحمه الله يقرّر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر و يثبت المنزلة بين المنزلتين

التسمية عقيب ذكر كلامهم (قوله و يثبت المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم

ذكر كلامهم أولى بخلاف المتاخرين فانهم تبعوهم في تلك التسمية (قوله أي الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع في كلام البعض غالطا في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد

فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله ونفى الصفات القديمة عنه

وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا فى زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا)* ان قلت سيجىء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر

المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد فى النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ماقاله الفاضل المحشى ان كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافى أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشى ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أى والحال ان بعض السلف أيضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال (قوله لكن مآلهم الى الجنة) قال القاضى فى تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أى رجال من الموحدين قصروا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أى زمان تفقد النبى أو عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم

(قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه ان تسميتهم هذا القول الحسن اعتزل عنا وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادى سمى المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه) فى شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة ووجوب العوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التى وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعرى والعدل ضد الجور وما تقرر فى النفوس انه مستقيم كذا فى القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر فى النفوس انه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتين على ما تقرر فى النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان

(قوله ثم انهم توغلوا فى علم الكلام) فى القاموس أوغل فى البلاد والعلم ذهب و بالغ وأبعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفى كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتهم فى الفلسفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفى قوله فى كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامى على الفلسفة التى تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة فى الاقتداء بهم فى طرق الاستدلال وتصحيح النظر

ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الاشعرى لاستاذه أبى على الجبائى ماتقول فى ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث

عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده

اطلاعهم على المامور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا * (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل فى الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم يحمل قول المعتزلة على ماقاله الحسن البصرى رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتى لاثباتها حيث قالوا ان أهل الملة فى أسماء أهل الكبائر على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه فى الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة انا لا ننفى الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل ننفيه بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذى يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن

وقوله وشاع مذهبهم الى أن قال يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا أن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى ان قال الخ والاشعرى أبو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعرى من الصحابة والجبائى منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخورستان لان أباعلى وابنه أبا هاشم منها لاقرية قرب يعقوبا ولا قرية بنهروان منها أبو محمد بن على بن حماد بن المقرى ولا قرية قرب هيت منها محمد بن أبى العز كذا ذكره القاموس وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وماذكره فى ثلاثة أخوة يجرى فى كل ثلاثة أخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمامور (قوله الاول يثاب بالجنة) أى فى الجنة والا فنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له كيف والصغير فى الجنة مع انه ليس بمثاب (وقوله والثانى يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (وقوله والثالث

انه

لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني الى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب انى كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار فماذا يقول

(قوله لا يثاب ولا يعاقب) * لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا)

انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق فى الاعمال فالايمان المنفى هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لا يدخل يده فى ذلك الجحر فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق فى التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله فى البداية (قوله ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب) يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافى تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما (قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب و يعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز أن يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجئ تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم فى الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصى (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخلت) أى

لا يثاب ولا يعاقب) وان كان فى الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعنى به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغنى بتفريع قوله فادخل الجنة عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه (وقوله لو كبرت) من باب علم أى طعنت فى السن

ذهب معتزلة بصرى الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا ترك بخل أو سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله فاوجب ماعلم الله نفعه فلزمه مالزمه

دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معتزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ماقيل ان الاشعرى قد أطال الكلام على نفسه فى بهت الجبائى اذ يكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم فى مادة الصغير والعاصى وأما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا ترك بخل أو سفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو أنفع للعبد فى دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ) أى أوجب الجبائى على الله تعالى أن يعطى العبد ماعلم نفعه فى دينه (قوله فلزمه مالزم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت فى مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه فى حقه أن لا يخلقه أو يميته صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بان له أن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد فى نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل أصلح شخص آخر ظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضى ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح فى حقه تعالى وقيل أيضا فى دفعه بان الجبائى لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ماذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصى ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط أحدهما بالآخر قال فى المواقف وأما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورا

(قوله فبهت الجبائى) البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى و يمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشىء لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشرّ منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب

الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة وإثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة

و بعضهم لم يعتبر ذلك و زعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شىء

الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله و بعضهم) أى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول فى أعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ماقالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعنى ماتقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد

الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فاوجب عليه تعالى ماعلم نفعه و بعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى أنفع أولا فاوجب تعريض ماعلم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد أراد الله ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائى فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان فى نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية مصلحة الكثيرين فات الاصلح له ولا تلمنى فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة أحق سيما وهو أستاذ أبى اسحق الاسفرائينى الذى هو واحد من آبائى الذين أفتخر بهم وأغلب فى النسب بهم من سوائى لانى لا أقدر أن أكتم الحق وان كان علىّ وهو خير عصام يعتصم به لديّ لله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه

(وقوله فسموا) أى أولا فلا يرد تسمية الماتريدية أيضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سعى فى ابطال مذهب المعتزلة وأحيا ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض المسائل اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته أعنى الاستاذ أبا اسحق الاسفرائينى أسكنهما الله فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أى اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول فى الباطل واللهو ذكره فى تفسير قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففى ضمير ادرجوا فيه مسامحة

واستخدام ولما جعل المتاخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات و بعض الرياضيات) ولم يتعرض بوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج فى الكلام وخالفه السيد السند شريف الأئمة فى ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية

فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرّا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين

(قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور فى ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار و فى ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدة أصحاب أبى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند و بين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها

فى الدنيا أو فى الدين أو فى كليهما أو لم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شىء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور الماتريدى) هو تلميذ أبى نصر العياض تلميذ أبى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من أصحاب الامام الاعظم أبى حنيفة الكوفى رحمه الله كذا فى شرح المقاصد (قوله كمسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء فى الايمان

الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا فى تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزأ من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة و بهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزأ منه لان احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى لا محذور فيه (وقوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات و يمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتاخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفى

(قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام ففي الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع فطنتك الكافية هل تجدها بذلك الوافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن السلف الخ) وهذا تاويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة بانه يعني ان المتكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد الى افساد في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله وكانه أراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقيق العلم بها لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقيق العلم بها وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبيه لا يخصص وجود ما يشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار

وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم

وارسال الرسل الى غيرذلك فالشروع فى مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق

والثانى البواقى والمعنى الثانى للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذى فيه

فقال (قال أهل الحق)

(قوله فقال قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع مافى الكتاب فالمراد باهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق فى هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد أهل الحق فى جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتدادبهم فكانهم هم القائلون

الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ماسيجئ (قوله الظاهر ان المقول مجموع مافى الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع مافى الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح أن تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضا مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أى قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله الالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أى قال أهل الحق واسباب العلم منحصرة فى الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شىء مماذكر والفاضل الجلى اجاب عن الاباء بانه يجوز أن يكون اعادة لفظ عند أهل الحق فى قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ للتاكيد انتهى ولايخفى أن هذا الجواب ممايأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم فى الثلاثة كما سيجئ (قوله ويحتمل الخ) أى على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد باهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع أن غيرهم أيضا مشاركون لهم فى هذه المسئلة

ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع مافى الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لايخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشىء عند أهل الحق فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال ثم الحق من أسمائه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالتعبير على الاول عماعدا السوفسطائية بأهل الحق

لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثانى بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وماجرى عليه

الجماعة ولم ينصر فواعنه لداعى العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق فى هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصداق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهر فيه على القول (وقوله باعتبار الاشتمال على الحكم) يفيد تقييد القول ٦٣ بالخبرى والمطابق دون

العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبرى بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة وبالحيثية (قوله وأما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة) يعنى دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع فى وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما) بأن المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم * فان قلت لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال

وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق

(قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله فقد شاع استعماله فى الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال فى حواشى المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر فى الحق من جانب الواقع)

المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى أن غيرهم بمنزلة العدم فى هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباء) أى تفتح الباء رعاية لكون المعتبر فى الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية أى الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجئ (قوله لكن لا يلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق فى الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلانه يدل على أن الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا فى السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء فى قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تامل (قوله يشير) الاشارة مستفادة من الشيوع

واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت فى تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون وصفة للاعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى صفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من

من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع

اذالمنظور أولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا أى ثابتا متحققا وأما المنظور أولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق

والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق باقيا فى غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع فى الاثبات أو النفى يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشى (قوله اذ المنظور فيه أولا الخ) تعليل للحكم المطوى أى انما سمى الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا الخ يعنى ان الذى ينظر اليه ويلاحظ اولا فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا انسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشىء بوصف ما هو منظور فى حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلاثة أحدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة الماخوذة من هذا المعنى التى يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة فى الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعنى انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا

جانب الواقع ويجعل أصلا للواقع ففى الحق مبالغة ليس فى الصدق ففى هذا الفرق أيضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق

بكسرها

ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته

وهو الانباء عن الشيء على ماهو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف

بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق أعنى الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة للحكم والجواب أن هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل أى الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول أعنى كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك فى كونه صفة الحكم أو يقال ان هذا مبنى على التسامح فان أخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف فى حاشية المطوّل وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل أن يكون مراده مامر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر ومدلول كل ماهو فى نفس الامر إذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أى مخبر عنه على ماهو عليه والجواب أنه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به وأن مدلول الكلام فى نفس الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى أن كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد إذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ماذكره فى الحق على أن التمييز المطلق لا يكفى فى وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو

(قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافى مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقائق أى ما به الشيء شيء فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية (قوله حقيقة الشيء وماهيته

الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح فى نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه أعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى انه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل أعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول أعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم أجاب بانا لا نسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن يقال اللفظ منفهم منه المعنى (قوله ولبعض الافاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح فى شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وأين الاستلزام من الاتحاد فالاولى أن يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلابد أن يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ أعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ، ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولا فى اعتبار المطابقة هو الحكم أيضا فى الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة أولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذى يلاحظ أولا فى حصول

مابه الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ماهو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود وهذا قال بعض المحققين بمعنى الوجود الخارجى و هو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقائق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى تكلف كما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد أجمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعنى مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بانها مأخوذة عما هى لكان أقل اعلالا و هو يعد فى صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن انه منسوب الى لفظ ما وأصله مائية قلب الهمزة هاء كما يقال هياك فى اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله مابه الشيء هو هو مابه الشيء هو الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع

مابه الشيء هو هو

(قوله مابه الشيء هو هو) * لايقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود

هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما أو مؤخرا ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لايقال هذا صادق) يعنى ان الظاهر ان يكون الباء فى قوله مابه للسببية والضميران للشيء فالمعنى الامر الذى بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ماعداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لايكون انسانا بل لايكون ممتازا عن غيره لما تقرر من أنه لا تمايز فى المعدومات فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل (قوله لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود الخ) أى الفاعل ما بسببه الشيء موجود فى الخارج وذلك امابان يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذات الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه

الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لايكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليست فى مقام الدفع الا تصلفات وهى أن أحد الضميرين زائد ويكفى مابه الشيء هو أى مابه الشيء الشيء لانك عرفت أن الضمير الاول ضمير الفصل لافادة انه مابه الشيء ليس الا الشيء وليس ضميرا راجعا الى الشيء ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتى لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الاثنينية وقد يقال هو هو علم فى الاتحاد و به متعلق باتحاد المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم فى اتحادهما ولا يرتبط به الشيء بل يكون زائدا

لاما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود و بين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول

الوجود و يصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود و يصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبار يا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه تجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج و وجودها فيه بمعنى أنه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود (قوله لا ما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة أنه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة أو غير مجعولة به اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة أو غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة وأما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لا نسلم أولا ان الشيء

هينا

و به يظهر ان الضميرين للشيء وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك

ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح ان يعلم و يخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل و بين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تاثيره اما في نفسه أو في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله و به يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر له الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى أنه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الامر الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على ما بيناه هو أن لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما أو مفارقا يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشا كونه ضاحكا أعني التعجب لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا او باطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء أما بالغير فظاهر وأما بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قاله الفاضل الجلي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم

(قوله كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصوّر الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصوّر المجمل لا يستلزم تصوّر المفصل انما لا يمكن تصوّر الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصوّر المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا أن يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق الجواب فى قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية موضعها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول فى جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف

مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوّر الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاوّل يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثانى يعم كل ما ليس بماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن تصوّر الانسان بدون تصوّر ذاتيه بان يتصوّر بالوجه لا بالكنه وأيضا يمكن تصوّره اخطارا بدون تصوّر ذاتيه ولازمه البين كذلك (وقوله فانه من العوارض) ما

كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوّر الانسان بدونه فانه من العوارض

وجعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل فى التعريف ما به الشىء هو لكان أخصر (قوله مما يمكن تصوّر الانسان بدونه) أى بالكنه

فى ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشىء لنفسه كالكلى للكلى بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلى والجزئى فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم فى الاتحاد والباء فى به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشىء فى المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضى لانه غير متحد به فى المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد فى الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعنى حمل هو هو اتحاد المتغايرين فى الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه فى التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء السببية والضميران للشىء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية للحدّ اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك (قوله هذا) أى خذ هذا أى خذ ما ذكرنا (قوله لكان أخصر) لكن الذكر أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أى بالكنه) أى المقصود منه دفع

اما أن يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما أن يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما فى قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشىء بدونه فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشىء بدونه بأن يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الشىء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج بأنه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين

لان معنى اللزوم أن يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لانه غاية ماقيل انه يكفي في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه أصلا ولا ينفع أيضا ماقيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور

وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة

وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص

مايرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم أن تكون الذاتيات أيضا داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ماذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعروض واحدة وأما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله مابه السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه أيضا أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي (قوله قيل عليه يستفاد الخ) يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي مايمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه أعني مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص أعني مايمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا وكذلك

اللزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر أن يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وأن لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين فما لم يقل به أحد (قوله وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن أن يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزأ منه وبالجملة لا يتجه ماقيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من التشخص

وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في

ينتقض تعريف العرضي بهما جميعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي أن يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا نسلم الاستفادة أولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح أن تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز أن يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره أعني ما يمكن تصوّره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الاولى أن يمتنع رفعه عن الماهية على معنى أنه اذا تصوّر الذاتي وتصوّرت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوّره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطابقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصوّر الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصوّر ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصوّر ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم أن يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فان قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته (قوله على ما نص عليه في

حواشي

حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضا زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي

حواشي المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور
اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا
يستمر اندفاعه أي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا خطر ابالبال استلزم تصوره
على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع
فليرجع اليه (قوله وأيضا زمان تصور اللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعني
ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه في
زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون
الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد
بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم
مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان
زمان تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه
في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل
بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم
من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان
المبادى معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور
الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن يمنع تغاير
زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد
عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضا تامل والاولى في الجواب أن يقال معنى
عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه
بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان أراد انه معد حقيقة فهو باطل
لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه
وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان أراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما
يدل عليه قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها
وتسمية المبادى معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح
الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقضا على تقدير الاجتماع وهذا
البحث مندرج في قوله ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى

وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام

اللزوم الذى اعتبره فى اللوازم البينة هو ان يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
و بذلك صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فى بحث الاضافة ومنع تغاير
زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله أن
الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصوّر الملزوم معدا وذلك غير لازم فى جميع
الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل
يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة
فى مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها اطرافها كانت
الاعدام موقوفة عليها أولا يتوقف شىء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان
معا من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر والا لبطلت المعية وخلاصته ان التلازم
منحصر فى العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير أن يكون الملزوم علة معدة
يكون زمان تصوّر الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان
تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض
المحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثانى لا يجرى فى الاعدام بالنسبة الى
ملكاتها وفى المتضايفين مبنى على عدم التدبر فى توجيه المنع المذكور ووجه التأمل
ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا
بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف
الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب
الحق ماذكره بقوله والاولى الخ وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن
لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن
لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات
الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئى فان الفرض
والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح
مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام) يعنى هذا القدر من الانفكاك
أعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى
واللازم وأما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك
بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك
يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم

وقيل أيضا ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضى وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل فى الذاتى أيضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضى لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعنى تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد أعنى كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور

الاستعقاب لا المغايرة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعنى ان أريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص أعنى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشىء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه أعنى به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لو جب أن يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان أريد بالامكان الامكان العام أعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل فى الذاتى أيضا اذ كما يصدق على العرضى ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشىء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعنى أنا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشىء بالعرضى بأن يكون هو سببا لحصوله الذى هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضى بأن يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين فى قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لا به اذ انما بل بقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضى وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشىء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء فى قوله بدونه للملابسة أما لو كانت للسببية فالمقابل بدونه به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم فى قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعنى ان الامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضى وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور

على أن تصور الكنه بالعرضى غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثانى بأن يراد الامكان العام من جانب الوجود أى ليس عدمه ضروريا

المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضى ممكن يعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون العرضى لا كيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومى الابيض بأن لا يوجد أصلا حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتامل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التى يكون تصور الشىء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتى الامر الذى يكون تصور الشىء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتى فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشىء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثانى الذى أشار اليه فيما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أى على انا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشىء بالكنه بالعرضى بأن يكون العرضى سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون "عرضى نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز أن يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم بأحدهما العلم بآخر وان لم يطرد فى جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثانى وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعنى انا نختار ان المراد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق فى الذاتى بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضى يمكن وجوده يعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضى أى التصور به ليس بضرورى وهذا المعنى أى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل

(قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشيء أبو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم ويرادف الثبوت والوجود والتحقق والكون أيضا مذهب الاشاعرة والا فعند المعتزلة الثبوت أعم من الموجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق أريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود التنبيه فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وأن استعمال الكون ناقصا وتاما يدل على أن معناه أعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والثبوت والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (وقوله معناها بديهي التصوّر) رد صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصوّر وعلى من قال كونه بديهي التصوّر نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصوّر واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا) هذا متفرّع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت * فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل أن لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ * قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا يخص المخالفة فيه السوفسطائية بل المراد فيه ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازا * فان قلت يكفي في كون الحكم

وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصوّر * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس الشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذانا بانه ناشيء عما سبق والمنشأ مجموع الامور الثلاثة تعريف الحقيقة

في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أو رد الفاء) يعني أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذانا بان هذا السؤال ناشيء عما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فيدل على تفرعه وروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أو لا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتأكيد لم يأت بشيء (قوله مجموع أمور ثلاثة) احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى

وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود

الموجود وثانيها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقايق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ماقيل اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقاد نا وأذها ننا وأين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ماقال وأما ماقاله الفاضل الجلبي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل حينئذ لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ

مفيدا كونه ردا على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر * قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بأن قوله الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة اما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعي أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد

(قوله قلنا المراد به ان ما نعتقده) حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولك أن تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي و بحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل وأما قوله و نسميه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر ٧٩ لذكره مرجح وما آب ولك

* قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء و نسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان

اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والحصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى

الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء و بيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشا مجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعدومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشا والمحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين

ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت حقائق الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي أجبنا لك فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا أشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن اللآلئ التي تنتشر من الغواص المكثار لحمل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان تنتظر بحدة البصيرة وتلقي السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيدا أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب

العبارة مع ارادة فرد المفهوم فى جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم فى جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا ٨٠ الى البيان فى بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع

وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله * أنا أبو النجم وشعري شعري * على

كما فى مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا أن يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا

اعنى أصحاب الاذهان القاصرة (قوله كما فى مثل الخ) فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لان ما هو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعنى ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ماذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة من ان ماذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره فى حواشى المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذهم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على مازعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ماتقرر فى موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ماقاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفى شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر وأما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طرفى شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان

اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا بمحتاج الى البيان فى مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى نفيا لتأويل اشتهر فى اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفى بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشى (قوله

مالايخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان

الكلام مفيد أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة

(قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة و بين الثابت ثابت كذا نقل عنه (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعني أن السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا و بهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة و بين عنه ان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل (قوله ولك ان تقول الخ) أي ولك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه

هنا خيالات وأوهام قاد بها من تبعه في تضاعيف الكلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زال معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه ومما ينبغي أن يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض

ذلك لغوا

وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تاكيد كونه مفيدا

يحتاج الى التاويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم وشعرى شعرى مدخل فى بيان عدم اللغوية الا أن يراد به افادة ظهور الافادة فى هذا القول وعدم ظهورها فى شعرى شعرى كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبى انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة فى الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بديهى البطلان وان أراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا بالكنه لشهرته صار كالحقيقة فى انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس بشىء فان المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع لتوهم كون شعرى شعرى غير محتاج الى التاويل لان شعرى المقيد بالآن أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعرى للعهد يكون المراد أن بعض شعرى المعهود وهو شعرى الآن كبعض شعرى المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقى للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر (قوله وكم فرق الخ) أى وكم من فرق بين شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو هو شعرى المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصى أو النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشىء من الدلالات على ان العهد يقتضى الذكر الحقيقى لفظا أو تقديرا أو الذكر الحكمى والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعى والتعيين المعتبر فى العهد ليس مقصورا على الشخصى فيجوز أن يراد بالاضافة التعيين النوعى وهو شعرى المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعنى ان التوجيه المشهور فى بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد

ويرد عليه ان شعرى شعرى كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى

بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة أكد بأنه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان فى ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر (قوله ويرد عليه ان شعرى الخ) يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعرى شعرى أيضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه فى استقامة معناه يحتاج الى تاويل وتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعرى شعرى يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مبنيا على وجه لم يذكره فى الكتاب فمما لا يرضاه من له أدنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ نفى للتوجيه المشهور فى اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم الخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا أعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التى يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة فى الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلبى بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها وتقول ان اللغوية وعدم الافادة باق فى الكلام المذكور سواء أريد بالشيء الموجود أو أعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر فى الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبنى على ما ذكره سابقا فى توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن ماهيات الامور التى يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا الان من تلك

(قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة أى في حد ذاتها مع قطع النظر على تعلق اعتقاد بها ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاأدرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتاخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتانيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل مثله ما يمكن أن يقال ان التانيث لتانيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أولانها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتاويل بهذه القضية

(والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد

لم يتوجه السؤال أصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج

الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح أن يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتامل (قوله والتصديق بها) أى التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها أى التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشىء من حيث النسبة الى ذلك الشىء علم بذلك الشىء (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) يعنى لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع أنواع العلم بالحقائق أعنى التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو أريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند أهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أولا هى الانواع (قوله بمعونة المقام) يعنى انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم أعنى الاستدلال بوجود الحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعى الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعى اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشىء كما لا يخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها

العلم بثبوتها للقطع بأنه لاعلم بجميع الحقائق

الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لايتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتانيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق) يرد عليه انه ان أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان أريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة

وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة أوحادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلابد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لايتم غرض الاستدلال الا به اذلا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها و باحوالها فلاحاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لابد من العلم بالاحوال أيضا على ماسيجيء أقول و يمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها أعم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتانيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف . والضمير له كما في قوله تعالى « اعدلوا هي أقرب للتقوى » انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان اريد اجمالا الخ) أي ان اريد بقوله لاعلم الخ عدم العلم الاجمالي بان يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو

صرفه عن الظاهر اما بأن يقدر الثبوت لان العلم بثبوت جميع الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما أن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا واما بان يراد العلم بجنس الحقائق الا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لانه أنفع وبهذا اندفع انه ان أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان أريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لاتنفك عنه وأما مايقال ان ثبوت الكل أيضا غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لامحالة اذ لاثبوت للجميع كما لاعلم بها

* لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد

العلم الاجمالى مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف فى العلم الاجمالى (قوله لا يقال نحن نقيد العلم الخ) يعنى نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم فى قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصورى لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللا أدرية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال أنه لا بدّ من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدّر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلبى فهم ان مقصود المحشى أنا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا ظاهرا لان الاوّل علم تصورى والثانى علم تصديقى فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشى فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور فى قوله اذ لا علم بجميع الحقائق ولا يخفى ان قوله فى الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يابى عن ذلك (قوله لانا نقول لا دليل عليه الخ) أى لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاأدرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصوّر بالكنه و بالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أى تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) يعنى ان تعميم الشارح العلم فى قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها و باحوالها ينافى ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها و باحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعنى ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا القيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد أعنى بالكنه و يكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها و باحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا له كما لا يخفى

وحاصل

(وقوله ردا على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد ان كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لا تنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا أن يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق نظر لانه ينفيه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وذلك غير خفي على الخبي بتفسيره هذا و ينقدح منه انه ينفيه أيضا علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك أبدا في ثبوت الحقائق لكان أخصر

والجواب ان المراد بالجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها

وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس)

وحاصل الجواب أنا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي المدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم الخ) حاصله إيراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او أكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي

(خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء و يزعم انها أوهام وخيالات باطلة

يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون فى ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد من الاعيان فالكلام السابق على حذف المضاف أو تقول اذا ثبت شىء من

فى المفامين (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون فى ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعنى ان المراد فى قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس مما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده أولا أقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا فى ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان فى ضمن فرد واحد او أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة أو اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقى اذ يجوز أن يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى فى ضمن ما نشاهده أو غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبنى على التلبيس أو التلبس تامل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشى لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما فى قوله ما نشاهد اما موصولة أو موصوفة وايا ما كان فهى تفيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ما علم فى موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشىء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد أو جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف أو يؤول بالمشاهدة افراده (قوله أو تقول) يعنى تقول التنبيه على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان فى الكلام أعنى قوله

أى للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثانى كما أشرنا اليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة فالاظهر أن يحمل الاشياء فى قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم لم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا فى مذهبهم بأن لكل قضية معاندا ومقاوما بلا فرجعهم فى مذهبهم عناد كل حكم لآخر

وهم العنادية

الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية) سموا بذلك

حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تامل (قوله وهم العنادية الخ) الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاد يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الخ حيث نفوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد نايعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق أيضا انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله أما اذا كان بمعنى التميز كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا فالتعويل

لانهم يعـاندون و يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرما الى أمر آخر فى نفس الامر و يقولون مامن قضية بديهية أونظرية الاولهـا معارضـة تقاومها وتماثلها فى القوة و به يظهر ان انكارهم لايختص بحقائق المـوجودات فتخصيص انكارهم لهـا بالذكر جرى على وفق السياق

على ماذكرنا فان قيل عبارة الشارح فى بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت فى الثانى دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفى التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت فى نفس الامر (قوله لانهم يعاندون الخ) يعنى يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر فى نفس الامر حـتى نسبة التميز فـلا يكون الحقائق الا أوهاما وخيالات كالسراب فليس فى الحقيقة رب ولا عبد ولا نبى ولا مرسل لان الـكل راجع الى أصل واحد فى الحقيقة هو الوجود المجرد العـارى عن التكثر وأن التمـايز انمـا هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجـودية فمن قال مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم و بمـا حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله و يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر فى نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتهـا وان انكارهم مختص بالنسـبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى أن يقال و يدعون الجزم بعدم أمر فى نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قوله اذ مامن قضية بديهية الخ دليل لمـا ادعوه وهو انمـا يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم و يخص منشأ مذهبهـم قال فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود أصلا وانمـا نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أولا يتناهى وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيا موجودا لـكان اما واجبا أوممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (قوله و به يظهر الخ) أى بمـا ذكرنا من وجه التسمية ونقـل مذهبهم يدل على انكارهم ليس مخصـوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت فى نفس الامر لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ماسبق فان الـكلام فى ثبوت حقائق الموجودات

(قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أى ثبوتها فى نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى أن الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه من اجماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد وكما يقال هذه المسئلة عند أبى حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا أن لا ثبوت لها الا فى الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شىء ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم

ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشىء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شىء ولا ثبوته

والاظهر أن تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) أى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات

(قوله والاظهر الخ) يعنى ان الاظهر أن يحمل الاشياء ههنا أى فى قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم أعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أى تقررها الخ) يعنى ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى أعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم أيضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الجلبى أى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شىء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشىء من الاشياء تقرر وقرار فى شىء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شىء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم أيضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشىء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغى أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كل قوم حق الخ) فان قيل ما معنى

بثبوت شىء ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه أريد بالشىء ههنا المعنى الاعم من الموجود وقوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد

و يظهرون من أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجوده معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثالهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده و يمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركبا وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثالهم و في بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقا) أي لنا في اثبات دعوانا الا في رد دعواهم

و يزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان و بعضها بالبيان والزاما

(قوله و يزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أو لا يطابقها أجيب هو وما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له أقول قد سمعت منا سابقا ما يغني عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا لا فائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها بقائل أولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في المطول في بحث الاسناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء

حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا باس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان و بعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر أما دفع شبهة العنادية والعندية به اما بان الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير أن يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء الا أن يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببداهة العقل أيضا يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيجيء ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع التنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الا انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغي أن يعلم ان الدليل الثاني أيضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول في ان الاول بمجرد التحقيق و بهذا تحقق ان قوله والزاما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر

انه لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت وان تحقق والنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شىء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق

للشاك (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت) يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت

بشىء من النفى والاثبات لكنه اذا نلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح ان لم يتحقق نفى الاشياء الخ) أى ان لم يثبت نفى جميع الاشياء التى ادعيتم بقولكم لا شىء من الحقائق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شىء من الاشياء فى نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الايجاب الجزئى والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفى فى نفسه فقد ثبت ماهية فى نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء فى تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء أى ان لم يتصف شىء من الاشياء بصفة النفى لم يكن شىء منها منفيا اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى واذا لم يتصف بالنفى لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفى فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفى وكذا الاتصاف بصفة النفى من جملتها أقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم تتصف الاشياء بالنفى يلزم أن تتصف بنفى النفى لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة فى نفسها فلا تتصف بشىء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفى يستلزم الاتصاف بنفى النفى بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام منكرى أجلى البديهات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقيق فى الشق الاول على الاتصاف وفى الثانى على الثبوت والا فاللازم من الاتصاف ثبوت ماهية النفى اذ اتصاف شىء بشىء انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء فى حد ذاته ثبوت شىء ما فى نفسه بل يجوز أن يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات فان الفاضل المحشى قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفى الاشياء ان زعمتم أنه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم أنه متحقق ثابت فقد أقررتم بثبوت غرضنا أيضا وأياما تزعمون فرحبا بالوفاق لغرض أقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفى مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما (قوله

(قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت) أى ان لم يتحقق نفى جميع الاشياء بمعنى أن لا يتحقق شىء من الاشياء فقد ثبت أى جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشىء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبتت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفى الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفى المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفى ثبوت الشىء بناء على ان انتفاء النفى يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشىء بناء على ان نفى تحقق النفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفى يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفى جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شىء وان لا يتحقق النفى وهو شىء واذا بطل تحقق النفى فقد ثبت حقيقة الشىء

فالصواب فى الالزام أن يقتصر على الشق الآخر و يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا وهذا النفى من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات و توجه الالزام بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج و يرد عليه انه لا وجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الالزام لمنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفى * لا يقال ترديد هذا الالزام فى التحقق

فالصواب فى الالزام أن يقتصر على الشق الاخير) وحاصله أنكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق فى نفس الامر وهذا النفى من جملة الحقائق اذ قد ادّعيتم بأنه ثابت فى نفس الامر حيث تمسكتم فى اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء أنه يرد عليه مثل ما يرد على ماذكر مثل أن يقال ان النفى من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفى (قوله قد يتوهم الخ) يعنى ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة فى الخارج فلا يلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا فى توجيه الالزام بأنه اذا ثبت النفى ثبت الحقائق الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف أو انفعال على ما قيل (قوله و يرد عليه الخ) حاصله أنه كيف يمكن الالزام لمنكرى أجلى البديهيات بامر خفى فان لهم أن يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد أنكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافى كونه ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشى أنه لا يتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مسالتهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله أنه لا حاجة فى توجيه الالزام على تقدير أن يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لانه ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفى فى الخارج فقد ثبت أمر موجود فى الخارج ولا شك ان تلك المقدّمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفى وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدّعى قال الفاضل الجلبى فى تحرير هذا السؤال يعنى ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح أيضا أخذ الوجود فى الدليل الالزامى لان ترديد هذا الالزام فى التحقيق اذ محصل الترديد نفى الاشياء

ولايخفى انه انما يتم على العنادية

وهو بمعنى الوجود * لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذعدم وجود النفى لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفى الثابت فى نفسه معدوما فى الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العندية ففيه تامل

أما محقق أوغير محقق وهو أى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا الى المقدّمات المذكورة والالم يثبت وجود شىء من الاشياء على هذا التقدير الثانى أى على تقدير تحقق النفى انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدّمات بأن يكون ترديدا فى الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدّمات وجود النفى يكون الشق الاخير محض احتمال فرضى على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضا الى المقدّمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه فى الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملوءة منه الكتب وان أراد أنه على تقدير فرض الشق الثانى لا يلزم تحقق شىء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والالم يثبت وجود شىء من الحقائق على تقدير الشق الثانى فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفى فقد ثبت المدّعى سواء كان محالا أو ممكنا (قوله لانا نقول ليس ههنا الخ) حاصله ان التحقق ههنا أى فى الترديد ليس بمعناه الحقيقى أعنى الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد أعنى قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفى فى الخارج يلزم وجود الاشياء فى الخارج ولاشك ان عدم وجود النفى فى الخارج لا يستلزم أن يكون الاشياء موجودة فى الخارج لجواز أن يكون النفى المتصف بجميع الاشياء ثابتا فى نفسه معدوما فى الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز أن تكون تلك الاشياء متصفة بالنفى المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر) لانهم لا يدعون الجزم بمقدّمة من المقدّمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها فى نفسه (قوله ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشياء وثبوته هو انه لا نسبة متحققة فى نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تتحقق نسبة النفى فى نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما أورد فى الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفى التقرر فى نفسه اذ لا نزاع فى كونه اعتباريا بل مرادهم نفى نسبة

(قوله ولايخفى انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره فى شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء فى حد ذاتها فقد يثبت فى حد ذاتها والا تحقق النفى وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائى بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم

قالوا الضروريات منها حسيات

وقال فى شرح المقاصد فى كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل اللاأدرية

التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو نفى جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تتحقق نسبة النفى فى نفسها يلزم ان تتحقق نسبة الثبوت فى نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفى فقد تحققت حقيقة من الحقائق فى نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احداهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس فى نفس الامر شئ منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احداهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احداهما باقية ألا ترى انه ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك البارى مع تناقضهما متحققا فى نفس الامر أما الثانية فكونها كاذبة وأما الاولى فلانها لو كانت متحققة فى نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شئ بشئ لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر فى موضعه وان أراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احداهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا أو بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز أن يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما فى لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر انه ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز فى نفس الامر فاذا كان النفى أمرا فى نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو فى الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندى ولعل ما عند غيرى أحسن من هذا (قوله قال فى شرح المقاصد) تاييد لقوله ففيه تأمل يعنى انه تام على العندية على ما قال فى شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشئ ونفيه) وفى بعض النسخ بحقية اثبات الشئ أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعنى انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما أو رد كلمة أو مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان فى اثبات التناقض يكفى احدهما (قوله هذا دليل اللاادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية أيضا حيث قال فان الصفراوى يجد

أمثال السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل اللاأدرية فلا ضميمة ودليل نفى الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان مالا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافى دعوى الثبوت فى نفسه فلا يهم التعرض له لمن يدعى ثبوت الشئ فى نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تسطير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ عنها اذا لاح لهم فى بادى الرأى ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغى ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتامل حق التامل لانه وقع للعقلاء ما وقع

(قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة ان يعنى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلطه كيعلم والغلط بالطاء فى الحساب وغيره أو هو فى المنطق وما هو فى الحساب بالتاء كذا فى القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاأدرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبته للواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء وكذا رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوى الحلو مرا غلط لا يصح على زعم العندية أيضا لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسى والبديهى والضرورى والنظرى

والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها الاختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء

وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس * ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافى الكثرة * قلت قد يستعار فيستعمل للتحقيق أيضا على ان القلة بحسب الاضافة لا تنافى الكثرة فى نفسه

السكر فى فمه مرا (قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان الخ) أما انه لا وثوق بالعيان أو بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللاادرية أيضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك أيضا ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون فى وجود الحس وفى افادته وفى غلطه الخ بل فى الشك أيضا (قوله قلت قد تستعار) كما فى قوله تعالى «قد يعلم الله المعوقين» (قوله على ان القلة الخ) أى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا فى نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا فى نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة

فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان فى غاية ضيق العطن ومن لم ير الا واحدا من كثير كان فى غاية العلن ولم يتعرض من مبادى النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما أظهرها فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطرى فان الفطرى لا يرى الواحد اثنين كما بين فى محله وقوله اثنين مصدر أى يرى رؤية

اثنين وكذا مرا أى يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها الاختلافات) واحد المختلفين غالط فلا أمان فيه ويعرض شبه فيفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فيكون فى معرض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة أو يغلط فى دفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيها ينافى البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف فى البديهى لعدم الالف والخفاء فى التصور لا ينافى البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهى جلى عند أحد خفى عند آخر أو نظرى فلا بديهى يعتمد على بداهته

لجواز أن يكون مُدعى البداهة فيه مخطئا (قوله قلنا غلط الحس فى البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذى لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض) وليس سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا فى مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار

قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف أو لخفاء فى التصور لا ينافى البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافى حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول

(قوله بانتفاء أسباب الغلط) * فان قلت لعل ههنا سببا عاما لغلط عام فمن أين نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهة العقل جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل

بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافى الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل (قوله ان قلت لعل الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميعها فالحس يجوز ان يغلط فى جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا فى بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافى الجزم فى بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط فى بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط فى جميع المواد لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق فى جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررناك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن أين نجزم مقدمة لها مدخل فى اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلبى من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ فى قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشى ان قلت لعل الخ اما أولا فلانه أو رد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن أين نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشىء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة

لا تنافى حقية بعض النظريات) فيه انه يكفى لنفى العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات فى نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شان القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر فى الالزام بل كل حكم عند اللاأدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى

بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ماذكره الشارح فى الزامهم ليس بشىء بانه لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا وهذا النفى من جملة الحقائق فثبت بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضا ليس الا خيالا ووهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون أى اللاأدرية فالمراد بالمعلوم المعلوم التصديقى والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور

الطرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضا بل يقولون انا شاكون فى انا شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقينى وفيه انه يكفى للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أى محب الحكمة) الاوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله (قوله وأسباب العلم) لما أثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة فى تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان أسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شىء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب بجعل الحواس من أسباب العلم (وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هى به ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخالق ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم الماخوذ فى تفسير من أعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضى فيخرج الحياة والوجود مما هو شرط فى التجلى لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقى لانه صرفه عن الحقيقى قوله صفة واكتفى فى بيان التجلى بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا ونبه آخرا على انه لا يصح الاكتفاء

بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا أى محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به أى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه

والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله ويمكن أن يعبر عنه) اشارة الى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وأعم بجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل

بانه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه فى بعض المواد كما فى مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما فى العلوم العادية فانا نجزم ان جبل أحد لم ينقلب ذهبا جزما يقينا مع امكان الانقلاب اليه فى نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر ومصداقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفى فى حصول العلم عدم غلطه فى نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غلط (قوله وان صح ذكره الخ) يعنى وان صح ذكر الذكر المضموم فى تعريف العلم لعدم

فى تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا وقال فى شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب

أيضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة هذا فترجيحه على التعريف الثانى لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثانى ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشىء باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا وفى وجود ما لم يذكر أصلا ولو بوجه أعم تامل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف

موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض

حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض)

اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قاله الفاضل المحشى فى توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشىء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل فى القلب كما ان العلم يحصل فى القلب فجاز التعريف به ليس بشىء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح أى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغى ان يحمل التجلى الخ (قوله حملا الخ) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفى شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وأن تغير اللفظ يدفعه واما ما قاله الفاضل الجلبى من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره فى شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشىء لان اختيار توجيه فى كتاب وآخر فى كتاب آخر ليس من التدافع فى شىء (قوله لكن عده علما يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق فى الادراك الحسى بين البهائم وغيرها

السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا انما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفى قوله وللتصورات بناء على ما زعموا من انها لا نقائض لها اشارة الى مرجح آخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض فى التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض فى التصور لا يتوقف على كون النقيض

فانه وان كان شاملا لادراك الحواس

أى نقيض التمييز

وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من فى قوله لمن قامت هى به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى وأما العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل أنه سيجىء ان الحواس انما هى آلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله أى نقيض التمييز) فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض التمييز والمعنى أنه أمر حقيقى قائم بمحله أعنى النفس يوجب له ان يميز الشىء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشىء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذى أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهرا هى النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو لشىء يتعلق به وهو الذى لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا اخرج من الحد الصفات التى توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهى ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا الشىء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض أى لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض فى الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل نقيضا فى المآل أما فى الجهل فلان الواقع فى نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد وأما فى التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس أو بديهة أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببية كما فى علم الواجب أو بطريق العادة كما فى علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادى

انه أحسن ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مآلا فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر فى دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها ليخرج عنه امثال الشجاعة فانها توجب تمييزا لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله متميزا كالشجاعة وانه يقتضى أن لا يكون النفى والاثبات علما بل مايوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أى التمييز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة فى امكانه ويحتاج دفعه الى دقة

كماهو الظاهر

على ماهو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى أن العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان تكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على أنه لا نقيض له أصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته أصلا قلت الشك والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبا داخلان في العلم وأما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث أنه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث أنه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كماهو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري أعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها أن يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه أصلا اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك أما في التصور فلانتفاء النقيض وأما في التصديق فلان متعلقه أعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو اللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس أو بديهة أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع اذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه أصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أو لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع ان المتبادر

والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التمييز به مجازا ثم التمييز فى التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة و فى التصديق الاثبات والنفى

من احتمال الشيء الآخر أنه يجوز ان يتصف به كما فى الاعتقاد الظنى فان طرفيه يجوز أن يتصف به و بنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه و يحتمل أن يراد نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعنى ان ضمير الفاعل المستتر فى لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له أصلا لا فى التصور ولا فى التصديق وان كان ما به التمييز أعنى الصورة والنفى والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان نتكلف بمثل ما مر أو بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح فى ان المتعلق أعنى الشيء محتمل (قوله وصف به التمييز مجازا) وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التمييز الخ) يعنى انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز أى الامر الذى به تميز النفس للشيء لا المعنى المصدرى أعنى كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا فى التصور ولا فى التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر فى التصور الصورة وفى التصديق النفى والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها أصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بديهة أو حس أو دليل فلا يحتمل النقيض أعنى النفى وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه أمور الاول انه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفى والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثانى انه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمى العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفى والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهنى والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظاهر والخامس ان النفى والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك

بناء على عدم التقييد بالمعانى والتصورات

ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) فان المعانى ماليست من الاعيان

أقول و يمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفى والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشى فى هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة فى النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء فى النفس وهم ينفونه وعن الثانى بانه ان أراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمى العلم أن لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فسلم اذ لا ضرر فى ذلك وان أراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفى والاثبات تصديق و باعتبار عدم ايجابه لشىء منهما تصور أشار المحشى الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفى والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل فى المرآة وأين هذا من الوجود الذهنى فان مرادهم بالوجود الذهنى أمر يشارك الوجود الخارجى فى تمام الماهية و يماثله وعن الرابع بانه مبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفى والاثبات دون المعنى المصدرى وعن الخامس بان المراد بالنفى والاثبات المعنى اللغوى وهو اثبات أحد الطرفين للآخر وعدم اثبات أحدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل فى هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوى وهو انما يتعلق بالطرفين أعنى المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة أو الوقوع أو اللاوقوع أو المجموع فمن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرها (قوله فان المعانى ماليست الخ) دليل لقوله بناء على عدم الخ يعنى أن شمول التعريف لادراك الحواس مبنى على انه لم

المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يردعليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيدقبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات وغاية مايتكلف أن يقال مثل زيد اذا أخذعلى وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولايدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعدالغيبة عن الحواس مشكل .

يقيد بالمعانى بخلاف مالوقيدويقال بانه صفة توجب تميزا بين المعانى لايحتمل النقيض فانه لايشمله لان المعانى ههنا مايقابل الاعيان واعلم أن التقييد بالمعانى وعدمه مبنى على ان ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعرى ومتابعيه ترك قيد المعانى فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعانى وأراد بها مايقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم ان منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعانى بالكلية ومنهم من أثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعانى الجزئية و يسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما (قوله لكن يردعليهم الخ) يعنى يرد على من زاد قيد المعانى انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قدتدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ماعداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيدا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ماعداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادّية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لاتدرك الجزئيات العينية علما لانه لايوجب تميزا بين المعانى بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية مايتكلف الخ) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذهو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فردواحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلايكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ) يعنى أن الامر على من زاد قيد المعانى فى ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوبته عن الحس ولاعلما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظه

بناء على انها لا نقائض لها

(قوله بناء على انها لا نقائض لها) أى لتمييزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة

معها خصوصية المحل كما فى الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال أنه تخيل أو توهم لان من أطلق قيد المعانى لا يقول بالحواس الباطنة والالا انتقض تعريف العلم بهما قال المحشى المدقق المدرك أولا و بالذات بعد الغيبوبة عن الحواس أمر خيالى يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكن لمطابقته لامر خارجى وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال أقول فيه بحيث اذ لا يخفى على ذوى بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالى انما يكون مدركا اذا أوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو فى صورة هى آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا فى الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما أجاب (قوله أى لتمييزها الذى هو الصورة الخ) يعنى ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تمييزا وهو الصورة لمتعلقها الذى هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد أن التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على أنه لا نقيض لها قال الشارح فى شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور أنه لا نقيض لمتعلقه يعنى الماهية المتصورة وهذا مبنى على أن يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن ههنا الخ) أى ومن ورود الاعتراض ظاهرا لو أريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدرى وهو الكشف والايضاح ولا شك أنه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى أنه خلاف

الظاهر

وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا ثبت له * ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر على ان بناء شىء على شىء فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير

الظاهر اذ الظاهر أن يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن أن يراد فيه نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون أن يكون الكلام على تقدير المضاف أو أن يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذى يوجبه نقيض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعنى ادعاء أن عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور أمر لا دليل عليه ألا ترى أن فى التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال أن عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز أمور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر أقول ادعاء التلازم أيضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله ان قلت الخ) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله أن شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم أن للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضا) أى التمييز المذكور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله أن شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما أنه لا يمكن تعدد حقيقة الشىء واما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن أن يكون لشىء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على أنها لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالكنه أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى أن يكون لذلك الدخول

على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن

(قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا و بالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض إذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض

مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز أن يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض و بحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المراد وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس النقيض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات أي الامرين اللذين يتمانعان و يتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه و بالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب و بالعكس لا يكون للتصور رأي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه حينئذ تحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزأ منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات أيضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه

(للخلق) أى للمخلوق من الملك والانس والجن

ومن ههنا قيل نقيض كل شىء رفعه أى سواء كان رفعه فى نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز

ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين أى الامرين اللذين يكون كل منهما ينافى الآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق أو الانتفاء كما فى القضايا أو مجرد تباعد فى المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الخ) أى من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شىء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه و يسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شىء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه أعنى رفعه فى نفسه و رفعه عن شىء بالاعتبارين وأما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شىء وان معنى قوله نقيض كل شىء رفعه سواء كان رفعه فى نفسه أو رفعه عن شىء انه ان اعتبر ذلك الشىء فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شىء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشىء قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله أو رفعه عن شىء يقتضى أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه و يمكن الجواب أما عن الاول فبانه يجوز أن يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب أعنى سلب السلب و يؤيده ما قالوا من أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع أن نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا الموجهة من أن النقيض عندنا أعم من أن يكون رفعا لذلك الشىء أو لازما مساويا له واذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشىء فالاوجه أن يقال رفع كل شىء نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول وأما عن الثانى فلما عرفت من أن المراد انه اذا اعتبر الشىء فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شىء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشىء الا ان كلا من قسمى النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز) أى قول المنطقيين من اثبات

وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط فى العلم و بعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعد فحصل منه صورة انسان وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له

التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب أو فى الصدق فقط على ماعرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احداهما كذب الاخرى (قوله وأيضا يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا الخ وجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لاتناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة فى العلم ولامطابقة فى بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا (قوله وأجيب الخ) هذا ماأفاده سيد المحققين فى مواضع من كتبه وحاصله أن الصور الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى للانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لايحتمل غير تلك الصورة فى الواقع فلا خطأ فى الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطا فى الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئى الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو أن مدار المطابقة أما الشيء الذى ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذى كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة فى الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لاشك أن الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لاتكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثانى يلزم أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة أيضا اذ كل صورة تصديقية لاتكون الامطابقة لما هى صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هى صورة له أعنى ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم و يمكن الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع فى نفس الامر ضرورة انه لاتمانع بين المعلومات التصورية ألا ترى ان كل متصوّر فهو ماهية من الماهيات فى نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل اياها المتنع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما فى قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات

التصديقية

والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق

التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون ألا ترى أنا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوميته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله انما الخطأ في الحكم) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكما مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه انه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته أجيب بأنه ان أراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة

للاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ فى تلك الصورة اذ هى مطابق لمتصورها وانما الخطأ فى ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه توضيحه بانا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه فى اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا أنه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه فى هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعنى الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشىء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث أنه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذى هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال فى قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشىء كلى وامثال ذلك انتهى كلامه وحاصله أنه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا أنه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بدّ أن يكون متصورا لان الحكم على الشىء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصوّر بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث أنه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا وبين العلم بالشىء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث أنه حجر لا من حيث أنه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشىء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب أنا اذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا أنه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر فى اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ماهو التحقيق والشبح المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذى هو حجر فى الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذى اعتقد أنه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم

المحكوم

(قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيد العلم ولك أن تجعله قيد الاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع فى عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل اللام فى قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته ١١٣ لا لسبب من الاسباب

بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء

(قوله فانه لذاته) أى ذاته تعالى كاف فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا احتياج الى شىء يفضى الى العلم وتعلقه

والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر فى نفس الامر والخطا انما هو فى الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذى هو ناشىء من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية فى حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه فى نفس الامر ولا يخفى أنه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ماسيجئ فى بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى أنه مع عدم تمامه فى نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أى ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا احتياج الى شىء يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفض لانه لا يحتاج الى شىء أصلا وبهذا اندفع المناقشة التى أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات فى تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما

ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان أسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب فى الثلاثة به نعم فى كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببى تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا بقى انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لا ينفى كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفى قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وان ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعى ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما فى صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفى التقييد إذ لا بد من

العلم بالصدق أيضا ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السّلامة هذا وفيه بحث لان الحواس المؤفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقا في الثلاثة الا أن يقال أريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على مازعم الشارح والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المؤف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا أن يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه المناسب للمقام * لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدر من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان أو مركبا فهو من أسباب العلم وانما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوّة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس

والعقل ليست نفسه ولا جزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ماهو وصف

ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله فينا العلم معه بطريق جرى العادة

لاجزاء الشيء لا يسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوّة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات لان قوّة الشيء لا يجب أن يكون مغايرا له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ماسبق من أن تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب أن يكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق تجوزا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف وقوله من غير تأثير للحاسة الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء وقوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس ومما يقضي منه العجب ما قيل * فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ويحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لان ارادة

هو لكونه متعلقا له لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج

السبب الظاهرى المقصود المهم الذى أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه (وقوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق فى قوة الترديد فى المراد فكأنه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المفضى فى الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذى

هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء ينفى سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطا من البديهيات لا يؤمن عليه أرادوا ان يبالغوا فى سببيتهما بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذى هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعلم ضم اليهما وحصر السبب فيهما مبالغة

ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل أعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أى فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانسانى فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه

الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار الشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضى فى الجملة (قوله أى فيما لا يفتقر اليه) انما قال ذلك لان لهم أيضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التى تبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية (قوله يعنى ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس

فى سببيتها بتنزيل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه فى كمال الوثوق عليها والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتنزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة و بعد استعمال الخبر الصادق يحصل

العلم بمضمونه و بعد استعمال العلم يحصل العلم الا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض سببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثي يشتق منه الحساس حتى اضطر الى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس حست الشيء وأحسسته أبصرت وعلمت الا أنه لم يخطئ الجوهري في جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه كأنه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس ١١٦ بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضروره

(فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية

(قوله فلا تتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات

المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم (قوله فانها مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس

وجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع * وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت هناك ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرابطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أورده الاصوليون في كتبهم وقد أورده للتوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان أخبار الشرع كثرت في ان الروح تخرج من أعماق البدن فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي

(قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقى كما تقرر فى محله لان سببية السمع للعلم أكثر من البواقى لانه مما ينتفع به فى السمعيات والنقليات اذ السمعيات لاتدرك الا بالسمع و بعض مقدمات العقليات مايدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقى مايختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هى فيها ثم أتى باللامسة التى هى أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة و يشتركان فى توقف علمهما على التماس والصماخ خرق الاذن و بالسين

لغة كذا فى الصحاح واضافة الكيف الى الصوت بيانية اذ لايقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذى وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثانى وتفسير ادراك الاصوات بها بأن الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ يقتضى أن يكون كل مايخلق الله تعالى ادراكه فى النفس عند ذلك

(السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير

وعلى أن الواحد لايكون مبدأ لاثرين والكل باطل فى الاسلام (قوله تتلاقيان)

هناك ارتسامان ارتسام بالذات فى الآلات وارتسام بالواسطة فى النفس الناطقة على ماتوهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم فى النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لاينافى ارتسام الصور فيها غاية مافى الباب ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلا مالم تنفتح البصر لم يدرك الجزئى المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة أنه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثانى نفاها (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لاترتسم فى النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معانى الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضى ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة

مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا فى بواقى الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات ومايتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضا مدركة بها ولايخفى ان تفسير كل من الحواس على ماذكر فى الكتب حيث لم يذكر فيه مايدرك بها صادق على قوى مودعة فى هذا المحل هى غير المعرف مثلا فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح فى تعريف كل منهما مايدرك بها تمييزا لها عن قوة أخرى أودعت فى هذا المحل (قوله تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان) فيه اشارة الى انهما لايتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى والايسر الى

اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان فيتاديان الى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهى أمور موهومة ألا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئى لانه موجود على ماسيجىء فى بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتالفة كما سيجىء واعترض أيضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس وأجيب بأنها من الموجودات الخارجية

بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافى وجودها (قوله وهى قوة مودعة فى الزائدتين الخ) لايصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى فى الزائدة الناتئة وانما أوقعه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق فى كل من الزائدتين والحلمة كالطبية تؤلول فى وسط الثدى والخيشوم أقصى الانف والظاهر أن الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة أى بمثل كيفيته لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط

والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق)

فيه اشارة الى أنهما لايتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات) * لايقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس

مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلاحاجة الى اثباتها (قوله فيه اشارة) أى فى قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقى والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقى متحققا فى صورة التقاطع أيضا اذ المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتاديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لايخفى اعلم أنه بين فى علم التشريح انه قد نبتت من جانبى مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذى فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا فى ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر أو بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح فى شرح المقاصد (قوله لايقال الحركة الخ) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية

الرائحة بحصول المزاج فى الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة فى الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لاينكر أحد ان كل مجاور لذى الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذى الرائحة فاشتباه ان هذا لايصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف أثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم نقول لم لايجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت فى مقابلة القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما فى الرؤية

فانها

وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (و بكل حاسة منها) أى الحواس الخمس (يوقف) أى يطلع

* لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين فى آنين أدرك العقل منه السكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشىء لانه ادراك الشىء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم أن يكون العمى محسوسا لتادية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه

فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج أصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسى فرع الوجود الخارجى قال الفاضل المحشى وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشىء من الاعراض النسبية لا ينافى كونه من المبصرات ولا يخفى أنه لا يدفع الاعتراض (قوله لانا نقول الخ) يعنى أن المتكلمين وان أنكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على ان وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات أمور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما فى الافتراق والاجتماع كذا فى المواقف (قوله ولزوم النسبة الخ) يعنى ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافى أن يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم أنه قد اختلف فى الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين الرومى أى ما يقال فى توجيه قوله والحركات لينذفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم فى مكانين ادراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشىء لان ادراك الشىء

(قوله وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كذا فى القاموس (قوله وهى قوة منبثة فى جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضوا بل جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك فى صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار

(على ماوضعت هى)أى تلك الحاسة (له)يعنى أن الله تعالى قدخلق كلامن تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للمطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا

(قوله لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعنى قوله يوقف للاختصاص

كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا والالزم أن يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى أو ادراك عماه مع أنه نفى صرف فضلا عن أن يكون محسوسا والضمير فى قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين أو الى الكون المذكور فى ضمن الكونين وأما قوله واللمس لايدرك الجسم الخ فمن تتمة مايقال ودفع الاعتراض و يرد عليه وهو أن يقال يلزم مماذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيأ متحركا مغمضا عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لايدرك الجسم فى مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التى هى الكون فى المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم فى المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولايخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم فى مكان أولا فعلى هذا قوله فلايدرك الحركة على صيغة المجهول أى لايحصل ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير للمس أى لايكون سببا لادراكه أو للعقل و فى بعض النسخ والحس لايدركه فى مكان الخ فحينئذ يكون بيانا لقوله أدرك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم فى مكان فلايدرك الحس الحركة التى هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله لايدركه فى مكان على حذف مضاف أى لايدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله راجع الى الشيء يعنى الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لايعد محسوسا كما لايعد ادراكه احساسا (قوله اشارة الى أن تقديم قوله الخ) كما بين

(قوله وضعت هى له) أى عينت أو أولت (قوله لا يدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله لكل حاسة على متعلقه أعنى قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ماذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف ولكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف

(قوله فان قيل أليست الذائقة) الظاهر ان يكون ايرادا على ماذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة باخرى، ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة فى ذلك بل يكفى أن يقال أليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم و يحتمل أن يكون دليلا آخر على حقية الجواز أو ردا ليبطل و يحتمل أن يكون ردا على المخالف فى الجواز أو ردا ليدفع و يمكن الايراد بان اللامسة التى فى جرم اللسان تدرك حلاوة الشىء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق) أى المطابق للواقع الاولى تفسير الصادق فى أول مقام ذكر وقوله فان الخبر كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره فى تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التى لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على أنه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شىء لشىء أو ثبوت شىء عند شىء أو انفصال شىء عن شىء فالتقييدى يدل على معلومية ثبوت شىء لشىء والانشائى يدل على طلب الثبوت على أحد هذه الوجوه والخبرى على مطابقته فى الموجبة وعلى عدم مطابقته فى السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث أنه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة والنسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله

* فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشىء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان (والخبر الصادق) أى المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر

(قوله فان الخبر كلام) أى مركب تام فلا نقض بمثل زيد فاضل

فى علم المعانى من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشى المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أى مركب تام الخ) يعنى ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل فى الانام والمتبادر عند الخواص والعوام أعنى ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم أن يكون المركب التقييدى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبى ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمرى ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى

كاذبا بل كل من تسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها أو لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضوي وربما يطابق أحدهما دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتامل (قوله وقد يقال الان بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدي بعن فصدق المتكلم ١٢٢ اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه متلبس به من ثبوت المسند اليه أو انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشيء لا على ماهو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما ذكره

وقد يقال الان بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها الخبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي

(قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به) أي على وجه ذلك الشيء المتلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فحينئذ كلمة ما

على ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه تتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذ المخبر به في الحقيقة هو

كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه النسبة البعد بمونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقوله فمن ههنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانيين ورفعا للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يعنيك نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه ان التسمية مبنى على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء في القاموس التواتر التتابع أو مع فترات

(قوله وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم) كأنه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على ألسنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على ألسنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكوره (قوله لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى أنه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به مما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصوّر التجويز دفعا لما يتجه من أنه لا حجر في التصوّر يتعلق بكل شيء وكان وضع التصوّر موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى أنه خرج عن سعة

التصور الذي لا يخرج عنها شيء وقد زاد في الطوالع قيدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يقيد التواتر في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يعجب ماقيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على ألسنة قوم ينافي كونهم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على ألسنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على ألسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولك أن تريد عدم الشبهة في ان العلم واقع به ولا يخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بانه ليس هنالك موجب علم آخر ويمكن دفعه بان المراد ان مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة

(وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة

عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أي الاعلام بنسبة قوله لا يتصور تواطؤهم فيه اشارة الى أن منشا عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) أي ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعني أنه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل

النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه لا يشترط فيه عدد الخ) واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بأن التزكية أيضا واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد النقباء

(قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم كون الخبر المتواتر أمرا موجبا للعلم الضروري كما يفيده ترك الاستدلال عليه غير ضروري لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا اخبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ماهو شأنه كذلك فهو صادق وماسيذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصبي لا يهتدى لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على أن العلم الحاصل به ضروري تنافيا والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على مافى الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه فى غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا يكفى فى التمثيل العلم بالملوك الماضية فى

(وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول أقرب وان كان أبعد فهمنا أمران أحدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات

بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة

المبعوثة من بنى اسرائيل على ماقال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفى أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أى ضابط كون الخبر متواترا

الازمنة الماضية كما أنه يكفى العلم بالملوك فى البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد لان كلمة فى مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل فى اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت فى الليل والبيت * فان قلت مافائدة قوله فى الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا فى الازمنة الماضية * قلت كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين فى جميع الازمنة ولك أن تريد بقوله فى الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعنى بانهم كانوا فى الزمان الفلانى وكذا بقوله فى البلدان النائية فيكون أمثلة العلم فى المتواتر متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب وقوله فهمنا أمران يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري الى أن المقصود أن ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقوله وانه ليس بالاخبار عطف على العلم فهو فى حيز الوجدان وقوله واما خبر النصارى لا ينافى مافى التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جدا والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى جزمهم بانه قال موسى بتأبيد دينه على مافى خلاصة الطيبي والا هو

قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور وقد أجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم

هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وقال بعض الفضلاء أنت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا أمر دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من أنفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشا من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولهذا ذهب الامام الى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة أو خفية

فتأييد دين موسى ليس حسيا حتى يجري فيه التواتر وقوله فتواتره ممنوع لانه وان كثر المخبرون لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأييد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف

وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع

---

* فان قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتامل (قوله وأما خبر النصارى) وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل بتقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل كما أشير اليه فى الكشاف فلا حاجة الى التمحل (قوله فتواتره ممنوع)

واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسبابا شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تامل) وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز المنع فانه يجوز أن يكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع فى التلويح الخ) يعنى ان الشارح قال فى التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى وأما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ فى عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضى أن يكون اليهود أيضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل فى هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصارى الخ) يعنى ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل فيكون فى كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه فى الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض

(قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجد اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل لكن الاولى أن لا يكتفى فى دفعه بذلك بل يشتغل بحله لنزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين عن غير شائبة وساوس الوهم فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم أولا با نتفاء المقتضى وثانيا بوجود المانع فلذا أورده ودفعه ولحله طرق منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع أن لا يفيد خبر كل واحد

الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول ومنها منع أن لا يكون مع الجمع الا ضم الظن مع الظن انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك انه نفس الآحاد فليفد الآحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء

* فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد قلنا

بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمن بختنصر

النصارى مع اليهود فى اخبار القتل يتم المقصود كما فى الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ) أى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه « وماقتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن أمر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط فى الخبر ان يكون عن أمر ثابت فى نفس الامر بل كونه فى نفس الامر مستفاد منه تامل (قوله وعرق اليهود الخ) قيل ان بختنصر قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوها حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الوسطى أيضا وكان بختنصر ملكا قبل البعثة قابضا المشارق

كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها لمنع الاجتماع من ذلك ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء ولمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الآحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح فى افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح فى تحقق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات سند للمنع أو نقض اجمالى بعد التفصيلى

(قوله كالسمنية) أى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف وفى القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكر فى المواقف المنكرى البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا عكن الا بالعلم بانها بالتواتر وانه ١٢٨ لا يفيد العلم أصلا بل الظن وانه لا يجرى فى المسائل اليقينية والجواب

ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد كقوله الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد أنكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد نتفاوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات أطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (والنوع الثانى خبر الرسول

و بالجملة تخلف العلم دليل العدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد

الارض ومغار بها سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنما مسمى بذلك (قوله و بالجملة) أى مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه اشارة) أى فى اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع المواد كما فى كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف فى الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله أعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع فى بعض المواد فيجوز ان يكون ماههنا أيضا كذلك (قوله والتحقيق الخ) أى تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه

بالتفاوت فى الالف والعادة ماذكره فى الطوالع وقال الاصفهانى الاولى فى الجواب بالتفاوت فى تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذى ذكره الاصفهانى يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت فى الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثانى خبر الرسول الخ) أى الخبر فى الامر الدينى ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بامر دنياكم وخالفه ذو اليدين حيث قال فى جواب قول ذى اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا ان بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ما تركه منها سهوا وفى قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد وقوله المؤيد أى الثابت رسالته اشارة الى أن المعجز دليل النبوة لا زائد على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول وتعريف الرسول اما تعريف

بالرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص فى لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرآن وغيره اطلاق لغوى وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي بجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق فى القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التصحيص لكن فى تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبي أعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال

له ولمن يوحى اليه فى المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المجددة بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضى وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة وأربعة ويرد على

المؤيد) أى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق

وأما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق

ان أراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتغاير تهما رجحانا و يحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله وأما وهم الكذب الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المواتر سببا للعلم مع ابهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفى الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضى الى العلم أصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر فى ابهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل وأما الخبر فموجبه الصدق فان قولنا

التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل فى كتاب ألا ترى ان هرون كان شريكا لموسى فى رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بان يقال يحتمل أن يكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي الذى عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع أقول يمكن جعل كلام الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه

لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه أعم

لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن
الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم

زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف
المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان
لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله لتبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدوانى
هذا لا يشمل لمن أوحى اليه فيما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره
كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار
المغايرة الاعتبارية على أنه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل
عنه انه قال أيها الناس هاموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيرى
والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التى
هى رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما قيل من أنه يخرج
عن التعريف انبياء بنى اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع
عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم
لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه أورد على ظاهر
التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم
يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى
وحاصله ان تبليغ الثانى ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى
يساوى الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال فى شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله
تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قول وقد يشترط فيه الخ
فانه يفهم منه أنه غير مرضى عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف فى
الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول
نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا أرسلناك وما فى معناه
يسمى بالرسول ومن حيث انه أنبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور
المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم النبي أعم لان الرسول اما صاحب كتاب أو
شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب أهل السنة والجماعة
بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بانه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مخ

بالانسا

و يؤيده قوله تعالى * وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على أن عدد الانبياء أزيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة

بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي أو مساويا أو أخص أو أعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا أن يكون مساويا أو أعم لان نفي أحد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لانه يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى * واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى * واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا * ولاجل هذا قال المحشي ويؤيد دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأبيد ثان لكون النبي أعم روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي (قوله فاشترط الخ) أي اذا كان النبي أعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز أن يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والانجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الا أن يكتفي) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول أن يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة

(قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعنى فعل خارق للعادة أو ما ينوب منابه من الترك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتى بمقدوره كأن يقول المدعى معجزتى انى أضع يدى على رأسى ولا تتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى

الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفى صحة اطلاق القصد على ارادته تامل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملائم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد به اظهاره الصادق

والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) أى الحاصل بالاستدلال

وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ)

بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثانى لكن فيه أيضا ماسبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف فى باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على مامر فى الحديث السابق وحاصل الجواب أنا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعنى اشتراط البعض الشرع الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبى فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى فى حقه وكان رسولا نبيا مع أنه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضى حيث قال فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ) فان الخبر الصادق

لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولى عدت معجزة لنبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه وأورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر

قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وأيضا اظهار الشيء فرع وجوده

الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأبى عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي الخ) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوّة وليس بنبي فانه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوّة والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبيء ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادّعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادّعاه على يد الكاذب في دعوى النبوّة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبيء محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من أن الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبي من أنه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فانه ان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبيء على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا أن يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى أو لانه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا نقض بالفرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبيء لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن أن يقال يمكن أن يكون انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضا اظهار الشيء فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبيء فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الخ لان اظهار الصدق فرع

والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب كلما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ماظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت النبوة .

والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق و بالادوية الطبية غير خارق *

وجوده ولا صدق فى مادة المتنبىء فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقطع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبىء لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ماهو الحكمة فى اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبىء عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى و بهذا ظهر فساد ماقاله الفاضل الجلبي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لانسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدى تامل (قوله والحق الخ) أى الحق فى الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا للعادة كما ان الطلسم ومايترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمرا خارقا للعادة فلا يدخل فى المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وماقيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فدفوع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشى والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لاتكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والالزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست مقدورة للبشر بقى شىء

(قوله أي النظر في الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قرينة على انه أريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي أن يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على أن الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة من جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلا

أي النظر في الدليل وهو الذي

فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية

وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبىء بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا انهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر أن مرادهم بسحر المتنبىء مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من أرهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق

لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مطلوب خبرى لان قيد الحيثية التى تخرجه معتبرة فى التعريف فتامل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظى لا يناسب المقام على ان ماقيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام فى الواقع لا فى العلم اذ لا استلزام فيه فى غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان يستلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن أن يقال المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ أن تريد بالقول الآخر أيضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذا التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقى وهو تعريف للبرهان على ماحققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه مايذكر فى كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل فى تذكير ضمير لذاته تذكير ان للصورة مدخلا فى الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجدانى ونوقش بان المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هى الامر العقلى الحاصل من الترتيب وليس أمرا متحققا كالقضايا بل ليس بشىء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهى أمور متحققة داخلة

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع

(قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل مالا ضرورة فى طرفى التوصل أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ولك أن تاخذه امكانا عاما من جانب الوجود أى لا ضرورة فى عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته)

بالكرامات أى تشبيه ماظهر على يد الولى بما ظهر على يد النبى باعتبار أنه صدر عن الولى بسبب متابعة النبى فكأنه صدر عن النبى والتغليب متعلق بالارهاصات أى تغليب ماصدر بعد البعثة على ماصدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعنى أن الظاهر أن يكون هذا الامكان متصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى ولا عدم التوصل به اليه ضرورى أى يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف أهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى فماقاله الفاضل المحشى أى يجوز أن يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافى الامكان فى نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله ولك أن تاخذه امكانا عاما) أى ولك أن تاخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب

انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول

بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروری سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبدا وقيد النظر بالصحيح أى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الاطلاق أى نظر مالم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى أعنى قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن و بين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى أنه متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات فى التعريف أيضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر العضدى من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه (قوله انما لم يقل لذاتها الخ) يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف اشارة الى أن للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ولا يخفى أنه ان أريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء كان عقليا أو عاديا يصح على رأى الاشاعرة أيضا والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما أجنبية كما فى قياس المساواة أو لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض و باقى القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل

فى اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا آخر

هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع

*قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا فى القول الاول وأما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظر فى أحواله فقط لا ما يعمه والنظر فى نفسه

بانه مؤلف من أقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وعاجر رنا ظهران لا حاجة الى أن يقال أى يجب أن يعمها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد أيضا ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظى والعقلى بل المراد ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الخ) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل فى الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا أنه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر يعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل لمقدمة أجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل (قوله هذا فى القول الاول) أى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فى لفظ القول المذكور فى أول التعريف الذى هو دليل وأما لفظ القول المذكور فى آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر أن يقال هذا فى المؤلف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل فى الحقيقة أعنى المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أى الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه فى قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر فى أحواله وصفاته بان يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب

واماقولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر

حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لايخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به)

مقدمتان احداهما من الوسط والمحكوم عليه والثانى من الوسط والحال المطابق اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى وأما اذا كان المراد بالنظر فيه مايعم النظر فى أحواله وفى نفسه على ماهو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب أيضا دليلا لانه يمكن أن يتوصل بالنظر فى نفس تلك المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا الشرائط الانتاج الى المطلوب الخبرى وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلا اذ لامعنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد مازعم الفاضل الجلبى فى حل قوله حتى يلزم كون المقدمات أى كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلا (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالمنفى لا النفى (قوله لكن لايخفى انه خلاف الظاهر الخ) يعنى لايخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر فى أحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون فى نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على مامر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذى ذكره الشارح وأجيب بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم أى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى أيضا اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضا أقول ان أراد انه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لاينافى الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب تامل وللفاضل الجلبى فى هذا المقام مقال لايعبأ به قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر فى التعريف امكان التوصل

(قوله وأما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر) المراد بالموصول الكاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم به العلم بشىء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان لخرج المعرف وفيه ماعرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ماعدا ماهو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائى ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو أريد باللزوم فى التعريف الثانى اللزوم فى العلم لتم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به

المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من آخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية

ولا امكان فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على مامر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله فى التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن أيضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة أيضا (قوله وبلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أى المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة أو بالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم بهما العلم باحداهما من غير ان يكون علة لاحداهما فهما خارجتان أيضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهى خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشى فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا أسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم أولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم

لكن يردعليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول و بين علم النتيجة لا بينا وهوظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود

أولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وأمثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية فى الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على مايذكره فى قوله اللهم الا ان يراد الخ انتهى أقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهى كل أسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى قوله وأيضا يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول الخ) يعنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جمعا بماعدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول و بين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيهما والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوى زواياه القائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان أو غير بين والتفرقة انما تظهر فى العلم باللزوم وما أورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعى الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللازم لما كان قسمان من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال و يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ماهو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند فى حاشية شرح المختصر العضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه و وجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج فى حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر فى الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على

فبالثانى أوفق اما كونه موجبا للعلم فللقطع بأن من اظهر الله المعجزة على يده

وأيضا يرد عليه المقدمات التى تحدث منها النتيجة وهى بعينها واردة على التعريف الثانى اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم مايكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل (قوله فبالثانى أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ماأخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريف

الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (قوله وأيضا يرد عليه الخ) يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعنى قوله مؤلف من قضيتين الخ انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التى تلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان تجد المبادى المرتبة فى الذهن فتنتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما تقع فيه الحركتان أعنى الحركة من المطلوب الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد الخ) فحينئذ لا انتقاض بها لفقد النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة فى الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على مامر تامل هذا لكن بقى شىء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشى أولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئا الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد (قوله فبالثانى أوفق الخ) لان لزوم العلم بشىء آخر من غير ان يتوقف على أمر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على مايشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر فى احواله يستلزم المطلوب الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضا لان هذا التعريف أعنى ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ماأخذه الشارح من أن

(قوله فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده

المراد

تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى

وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقا له) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق واما ما يظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام)

المراد بالنظر فيه النظر فى أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين واعلم ان قال فى باب التعريفات لان العام يوافق الخاص فى باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بان يقال المراد أنه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر فى أحواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر فى أحواله فهو تكلف فى التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعنى ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضا ولذا حكم بان التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له أى يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى أظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذى يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره فى الاعتقاد به كالخارق الذى يظهر على يد المتنبى ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من أين يعلم انه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا أو

واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أتى به مالم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام أيضا بذلك لينكر الاوسط والمراد بما أتى به من الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله أتى به وقيل هى المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه فى الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما فى غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذى اليدين وقوله أنتم أعلم بامور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمدا لا سهوا على

ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خبر الرسول فى افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال

فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع

اذ لو جاز كذبه فى ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا فى الامور التبليغية وأما فى سائرها فالوجه فى ايجابه للعلم بها وهو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر

لا يكون موافقا أو لا يكون على يد مدعى النبوّة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره فى شرح المواقف حيث قال اجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولا فلأن المعجزة انما تدل على صدقهم فى دعوى الرسالة لا على صدقهم فى الاحكام الباقية والالازم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم فى الاحكام الآتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم فى دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم فى الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى لا ينافى الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما فى العلوم العادية فانا نجزم بان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا أنه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية فى نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين فى محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته (قوله هذا فى الامور التبليغية الخ) يعنى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم فى الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان فى الامور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه فى ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية أن النبى عليه الصلاة والسلام معصوم فلا يكون كاذبا فى اخباراته لانه ذنب (قوله قيل عليه اذا تصور مخبره الخ) قائله مولانا صلاح

بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل

الدين

(قوله والعلم الثابت به) أى بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالى والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية أو فى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلاليا لئلا يعترى الشك فى كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك فى العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضرورى ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب أن يقال ان مراد المصنف قربه من الضروريات فى قوة التيقن

(والعلم الثابت به) أى بخبر الرسول (أيضاهى) أى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن)

وأجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضا بالواسطة

الدين الرومى وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج فى افادته العلم الى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فايجابه العلم بديهى غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول او لم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه (قوله واجيب الخ) حاصله ان تصوير المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره فى كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر فى كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشىء موقوف على ذلك الشىء فالخبر فى كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته

وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم انه ليس فى كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده أن العلم فى قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغى حمل قوله سابقا فى الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضرورى أيضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله فى التيقن) أى عدم احتمال النقيض والثبات أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شىء منهما عن كونه مغنيا عن الآخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغنى عن الثبات لان الثبات يغنى عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا يغنى ولا يسمن على ان

والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا

العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالى ماحصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والالزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ماذكره فى شرح المواقف انتهى اقول المذكور فى شرح المواقف انا ندعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضرورى عادى وكون افادته الدليل معلوما بالضرورة لايقتضى أن يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع فى كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هى عادية أوعقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة (قوله والكل غلط الخ) أى السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لايحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعنى كل ماهو خبر الرسول فهو صادق لجواز أن يكون مخبر الخبر رسولا صادقا فى دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار المقدمتين أى هذا خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصوّر الخبر الخ) بيان لمنشا غلط السائل والمجيب يعنى ان تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أومن قبل نفسه استدلالى محتاج فى صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو فى الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا ألا ترى أن تصور خبره عليه الصلاة والسلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له مفيد للعلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك

المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضا ماسبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالى وانه لاوجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى ولايخفى ان قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم

لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهى فتامل

لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر فى الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم أن يكون صدقه فى الصورة الاولى أيضا بديهيا لان الرسالة فى الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هى منشا البداهة على ماذكره أقول ان أراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان فى هذا الخبر أولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز أن يتصور المخبر بوجه الرسالة وأنه رسول من الله تعالى مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار أنه رسول فى هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتامل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهوانه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب أنه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار أنه رسول فى هذا الخبر وليس له مدخل فى ذلك الامر الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى أن تصوّر الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا فى صدق خبر الرسول من حيث ذاته أى من حيث أنه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل أى ما بلغه الرسول يوجب العلم الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على مامر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان تصوّر خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعنى ان نظير ماذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر فى جعل صدق الخبر بديهيا أو استدلاليا أنه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير و يقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم فى كلا الحالتين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال فى البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ماقاله الفاضل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى ممنوع اذ لا بدّ فيه من ملاحظة الكبرى بعد أيضا وهى قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى

أى عدم احتمال النقيض (والثبات) أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

(قوله اى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا أن يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لا فى المآل وفيه مافيه

بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشؤه قلة التدبر نعم يرد عليه أنه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج فى اثباته الى اثبات ان ماثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على مامر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا الا فائدة فى ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بأن التيقن بالتفسير الذى ذكره المحشى أيضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة عليه أصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا فى الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والاظهر أن يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات الخ (قوله اللهم الا أن يراد الخ) أى اللهم الا أن يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس الامر بأن يكون نقيضه ممكنا فى ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطى لان نقيضهما محتمل فى نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بأن لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فى الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المآل فيخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه مافيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلى لا مايعمه والامكان الذاتى على مامر فى تعريف العلم والالزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها فى أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقينا أنه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ماقاله الفاضل المحشى من أنه ليس فى هذا التوجيه من البعد شئ بل فيه من الحسن مافيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ماذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وأما كونه فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا

هذا

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت

فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

هذا الادراك يشابه ذلك الادراك فى التيقن يتبادر منه أنه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى المآل فلابد من ذكر الثبات ليظهر أنه لا يزول بتشكيك المشكك فى المآل فى غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه فى نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل (قوله فالاولى الخ) أى الاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطىء وبالثبات الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى أن يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم فى الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال فى المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على مر فى تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو أن يقال ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشى فيه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ما هو فى الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان أراد به الجزم المطابق فى الحال لا فى المآل توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا أقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق للواقع مطابق فى الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفى عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب العلم الخ) يعنى ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على أن مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة الخ ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الخ مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ يدل على ذلك لانه أورده بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله أى اذا كان العلم

وأيضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات

الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا الخ أى وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا أو ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضرورى فى التيقن أو تقليدا فلا يكون مشابها له فى الثبات فانه صريح فى ان المقصود من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف فى الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ دفع ايهام حمل العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور فى الكتب المتداولة بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته واما ما قاله الفاضل المحشى من ان العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف المذكور أعنى صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشىء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم فى قوله يوجب العلم الخ على تقدير أن يكون العلم فى قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضا الخ محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم تنحصر الاسباب فى الثلاثة وأيضا يجب التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضا سائر العلوم النظرية الخ) يعنى و يرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذى ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور و يمكن أن يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين (قوله والاقرب ان مراده الخ) يعنى أن الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات فى العلم الحاصل بخبر الرسول أيضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجىء فى بحث الايمان أقول رأى المصنف نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى ألا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام تامل قيل ليس فى كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل

كلام

(قوله والا) أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان جهلا بانتفاء المطابقة أو ظنا بانتفاء الجزم أو تقليدا بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انالا نسلم انه لولم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكا أو وهما بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح

والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا * فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بأن سمع من فيه او تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن وأما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من فى رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا * قلنا العلم الضرورى فى المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفى المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله والاستدلالى هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان

وكانه اشارة الى مايقال أن الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل

كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل أن يكون مقصوده أن العلم فى قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه فى غاية البعد أما أولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله وأسباب العلم ثلاثة أنه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات وأما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير وأما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت وأما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله وأما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ فى ذكر قوله والا لكان جهلا الخ (قوله وكانه اشارة الخ) يعنى ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى

فى شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط) لا يخفى ان ماذكره من الاسئلة والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات انما هى متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو فى المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسيما من الخبر الصادق قسما للخبر المتواتر ولو بنى الامر على تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالى ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر فى الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثانى ان ماعلم ان خبر الرسول يفيد العلم الضرورى لانه اما المتواتر او المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالى بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة

ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بأن ماعلم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وماسمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد * هذا فان قلت ماوجه قوله أو بغير ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله تعالى عليه وسلم لانه اذا أمر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني *قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ماسمع من فيه

أوما في حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب عليّ متعمدا فليتبوّأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء

تكون البينة على المدعي وهو استدلالي * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر

والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر

قوّة التيقن الخ اشارة الى أن الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما أنه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوّة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات أيضا فيحكم أحكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من أن الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة أوضاع الالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل أقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن أنه يفيده بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك أنه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي فعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تامل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ)

واثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند قيل

تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم فحينئذ لابد من تخصيص الاسباب أيضا واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول أيضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا تتناول الدليل وضعا أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم

القرينة لعامة الخلق الاأن يقال معنى كون الخبر مفيد العامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواترا يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة فى اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا بقى اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر أيضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين فى التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغى أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالى راجعا الى سبب العلم الضرورى فانه يمتنع الحكم عليه بانه يوجب العلم ١٥٣ الضرورى بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا الاستدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع فى حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لا محالة وفيه ان خبر اهل الاجماع الاستدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع لا يقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهى أخبار الرسول فلا يتجه ماذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ماذكره لا مكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة مالم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بان خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم فى ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع

فى النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الاجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا

قيل كلام الشارح ظاهر فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ماذكره فى شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ذكر فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الآحاد الا أنه فى حكم المتواتر لان الامة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ماذكره السيد السند قدس سره فى خلاصة الطيبى أنه قال ابن الصلاح رحمة الله تعالى عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر فى الاحاديث أعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده

مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى أو خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع

(قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما أمرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين ممن وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر الخ أن الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شانه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون تلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله وليس كذلك الخ) يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر

في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا اجعل استدلاليا

(قوله في حكم المتواتر)

عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي أي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد أو في بعض الاشخاص أو في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشا حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه الله تعالى فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي ههنا اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشا العلم ليس بملاحظة أحوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تاثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا أما اجمالا فظاهر وأما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تامل انتهى أقول وجه التأمل أنه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد

وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة متواترا

(قوله وأما العقل) عديل لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا أن وقوعهما فى مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد أن يقال اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أ كذا الحكم بسببية العقل لان فى كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهى قوة ١٥٦ للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

(وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات

لانه كذلك فى كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة فى المتواتر وبالنظر فى الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق (قوله وهو قوة للنفس) * ان قلت هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك

كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أى لان خبر أهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطؤهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر وفى خبر الاجماع بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع أمتى على الضلالة وقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * الآية وفيه أنه اذا كان خبر أهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالى فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضرورى اللهم الا أن يقال ان ذلك الحكم أيضا بطريق المسامحة أى يوجب العلم الضرورى وما فى حكمه (قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعنى خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق فى النوعين مبنى على التجوز فان المراد المتواتر وما فى حكمه وخبر الرسول وما فى حكمه لا على التحقيق اذ هو فى الحقيقة خمسة أنواع وفيه اشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله تعالى والملك فى خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فى المتواتر بيان ان الحصر مبنى على المسامحة بارادة ما فى حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول الا أنه علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعنى قد سبق فى وجه حصر أسباب العلم

يناقى ماسبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بان وصف الشىء لا يسمى آلة له فى العرف أو لا يسمى غيرا فى الاصطلاح والاظهر أن قوة الشىء لا يجب ان تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه أيضا ان العقل لو كان موجب الاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده ويؤيده انه وقع فى التلويح أن العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها أو لا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات أو المراد قوة لا استعداد ادراك يدونها باعتبار

الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند ١٥٧ سلامة الآلات) يعنى أن ما لـ

وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر

قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له واما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر)

العلم فى الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على أنه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح فى ان المدرك النفس والعقل واسطة فى ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب انا لا نسلم أنه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة و وصف للنفس بسببها تستعد للادراك و وصف الشيء لا يسمى آلة له أصلا اذ لا يقال فى العرف واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق بل انما يطلق الآلة على الامر الذى هو مغاير للفاعل فى الوجود و واسطة فى وصول أثره الى منفعله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلا مع انهما من أوصاف النفس فلعله اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فتكون تلك العلوم واسطة فى وصول أثرها اليها لكن نفى ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث الاهلية مرارا كثيرة وأنه يكون حينئذ ذكر غير المدرك فى وجه الحصر مستدركا اذ يكفى ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفى كونه غير المدرك وان النفى متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما فى الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا أفاده بعض الفضلاء ولا يخلو عن تعسف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد الخ) أى وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور فى وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر فى الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه فى الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفى الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافى كونه قوة و وصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما أنه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى أعنى ما يكون مغايرا فى المفهوم على تقدير

التعريفين واحد وهو يخالف ما فى التلويح أن العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات الا أن يقال المعنى بالعقل فى كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند أهل الشرع أو فطرى يتبعها العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى و يتجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات حينئذ بها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفى شرط سلامة الآلات كما لا يخفى و ينبغى أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر

يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين
النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه

مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف أن كون العقل جوهرا خفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرا كان أو عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة ونعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لادراكها والا فهو ليس سبب ادراك المحسوس (قوله فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين وفيه

يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات و بعض الفلاسفة في

هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل (قوله سبب للعلم أيضا)

التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بأن تعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك (قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا وأما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في أنه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيلا ولك ان تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات وتجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر تنكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس تدرك المبصرات كذلك باضاءة نوره تدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف واللغة على مغايرتهما الخ) يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه أقول هذا انما يتم أن لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلا بها و يكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال أقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلق بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أثيب فالاولى أن يقال انما أورده الشارح بقيل اشارة الى أنه بهذا

المعنى

انه لا يريد به انكار السمنية العلم بالنظريات وانكار الفلاسفة
بعضها الا انه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم هذا ولو جعل

قوله أيضا ناظرا الى قسمي الخبر اى العقل سبب لقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن ان يتحوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تاسيسا كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه أن مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشىء من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وماسوى المحسوسات على ما في شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم ان لمنكرى النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضا فتامل (قوله بناء على كثرة الاختلاف

الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم

عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد للفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف)

المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (قوله عدم تقييده الخ) يعني عدم تقييد العلم بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني أنه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني (قوله ففيه رد الفرق المخالفين الخ) فتخصيص الشارح السمنية و بعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين خمس فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله

وتناقض الآراء) أي تناقض نتائج الآراء وجعله قسيما للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله * فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تاخرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهية أغنى عن الابطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها * لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر هذا او شبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكرى النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه يقال أنهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية

مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتنفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على ان ماذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظري في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح ماخذه ماذكروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله ١٦٠ تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر و بين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلا له فانه ربما يكتفى بالاشارة لتعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد) لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على

على أن ماذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد * قلنا اما أن يفيد شيا

هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضا

فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فاللزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض

وجه اليقين وقوله اما ان يفيد شيا فلا يكون لو

فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته تقول * فان قلت القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وأيضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتزا بسماع غاية ابرام الكلام واحكامه بما لا تجده

فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة * فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر

(قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه ان افادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا الخ) هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعني قولنا كل نظر مفيد

لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيأ من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم به حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيأ لم يكن فاسدا الجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيد الالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم ففي هذا أيضا نظر فيفيد العلم عنده بانه يفيده العلم والحجج الالزامية أعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها أيضا اذ المقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا أي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا أفادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا أن يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام

قولنا الواحد نصف الاثنين) لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيد اللمنفي رقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب

للاستدلال انما یمنع وقوع الخلاف فی الضروری المقابل للاکتسابی فالاوجه فی الجواب الترديد فی الضروری ومنع لزوم عدم الخلاف علی تقدیر ومنع الانحصار فی الضروری والنظری علی تقدیر آخر هذا ویکفی فی سند المنع تفاوت العقول سواء کان فطریا أو عارضیا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لاتنفی الا باثبات التفاوت العارضی دون التفاوت الفطری * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم یرد بالاستدلال مایتوقف علی النظر کانه قال باعتبار دلالة الآثار علی انه یصح أن یکون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفین بالاستدلال فی غیر الالهی (قوله والنظری قد یثبت بنظر مخصوص) لا یعبر عنه بالنظر یمکن علیه

وانه دور * قلنا الضروری قد یقع فیه خلاف اما لعناد أو لقصور فی الادراک فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظری قد یثبت بنظر مخصوص لا یعبر عنه بالنظر کما یقال قولنا العالم متغیر

مشتملة علی أحکام جزئیاتها فاثبات الکلیة بالنظر المخصوص اثبات حکم ذلك المخصوص بنفسه وقد یقال معنی اثبات الحکم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحکم من نفس الحکم ولاخلل فیه وقد زیفه الشارح فی شرح المقاصد ولم یلتفت الیه ههنا (قوله وانه دور) أی توقف الشیء علی نفسه الذی هو حاصل الدور (قوله والنظری قد یثبت بنظر مخصوص)

علی تقدیر المضاف والمعنی انه یلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضیة الکلیة القائلة أعنی کل نظر صحیح مفید للعلم بالنظر المخصوص موقوف علی افادته العلم بها ولاشك ان حکم هذا النظر أعنی کونه مفیدا مندرج تحت الکلیة المذکورة فاثبات تلك الکلیة بالنظر المخصوص یستلزم اثبات حکم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشیء بنفسه (قوله وقد یقال الخ) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولانسلم انه اثبات الشیء بنفسه لان معنی اثبات الحکم بالنظر ان العلم به یستفاد من النظر بأن یعلم المقدمات مرتبة فیعلم الحکم وهذا انما یتوقف علی کون النظر مفید الاعلی العلم بافادته ألاتری أنا نحصل کثیرا من النتائج بالانظار الصحیحة مع الغفلة عن العلم بکونها مفیدة للعلم فاللازم علی تقدیر اثبات تلك القضیة الکلیة بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفید من نفس الحکم بکونه مفیدا ولاخلل فی استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشیء بنفسه (قوله وقد زیفه الشارح الخ) وحاصل تزییفه ان العلم بان النظر مفید انما یستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فیلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فیعود المحذور لان النتیجة لازمة للدلیل والعلم باللازم انما یلزم من العلم بالزوم العلم بتحقیق الملزوم ولذا شرط الشیخ فی الانتاج التفطن بکیفیة اندراج الاصغر تحت الاوسط لیتحقق له العلم بکیفیة افادته وماذکرته من انا نحصل کثیرا من المعلوم بانظار صحیحة مع الغفلة عن العلم بکونها مفیدة لایدل علی عدم العلم بالافادة بل علی عدم العلم بالعلم بالافادة کیف ولو لم یکن العلم بالافادة لما حکمنا بافادتها لتلك النتائج (قوله ای توقف الشیء علی نفسه الخ) یعنی لیس المراد من الدور معناه الحقیقی وهو توقف الشیء علی مایتوقف

وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه

حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام

عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعنى توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقى لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازى أقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازى (قوله حاصله انا نثبت الكلية الخ) يعنى لا نسلم

الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر و يكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفى التعبير بالنظر و يمكن درج الجوابين فى تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر أنه لا يعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلابد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلى لانه مثال لاحد اعتبارين أدرجا فيه على أن المقصود قطع النظر عن كونه نظرا واقعا فى الاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك لوحظ النظر الواقع فى دليل حدوث العالم من حيث انه نظرى وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب فى شرح المواقف * فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان أصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالى لدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته

بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما يمتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم) اشارة الى أن الدعوى كلية كما حققها الآمدى لامهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ أبو على ابن سينا فى دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير على الشكل الاول أو الى ما يقال فى دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الى ما زيفه به فى شرح المقاصد (قوله

فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وماثبت منه) أى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) أى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر

(قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى أن يقول من غير احتياج الى مطلق السبب لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب

انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشىء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان أيضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان أنه يجوز أن يكون القضية الشخصية من حيث أخذه بعنوان شخصيته ضروريا او بعنوان كليته نظريا فلا دخل له فى الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها فى تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضا فاما أن يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا أخذ موضوعها بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور فى ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب الوجود موجود بديهى (قوله والأولى الخ) يعنى ان قوله بأول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب أصلا وقوله من غير احتياج الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول

وماثبت منه أى من العلم الثابت بالعقل)

تفسير

جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية أصفى أى ماثبت

من أجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة أي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيما الحسي وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف الاكتساب فقد قصر نظره ولا تتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعنى الاول ١٦٥ ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها

(فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء أعظم من جزئه)

وجعله تفسير الاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم الخ)

تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى أن يقال مالا يحتاج الى سبب أصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن أن يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الاول التوجه الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه أن لا يحتاج الى شيء أصلا كما يفهم منه ظاهرا بل أن لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح أن يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز أن يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة في حصوله

معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولي كما توهمه بعض العبارات بقي ان الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلا بان يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه ولا بد على وجيه الشارح أيضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل

والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكر الجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بان كل الشيء أعظم من جزئه) الكلي المجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان ما كول صادق بخلاف كل رمان ما كول والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يابى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد لم الكل ولا يخفى تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس

أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار الصورة بل لابد ان يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من أجزاء لا تتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا أن يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في

الجزء فان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور الصور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكلي ولو كانت مهملة لا بد من تصور الافراد والاتصاف * لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لا بد من تصور النسبة أيضا فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني

فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال) أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول

الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور الثابت بالعقل يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا

كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله ويرد عليه الخ) أي يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى ان ذلك تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله ان المثال

عن التعرض به ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد يتوهم الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل ان الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تامل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أوليا والا فكيف يتصور عاقل زعم هذا وأما ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن

تصور أحدهما دون الآخر على أن لحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر أنه أراد المغالطة فإن جزء الانسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا) لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلولا ١٦٧ لنار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم ان له نارا على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم أن هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالي لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر بالاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان التقييد بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال أراد مباشرة الاسباب

كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا أو من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم أن هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق

فالاولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل الكسبي الاستدلالي وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ)

المثال المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من أنا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيه على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني ان الاولى ان المراد بالبداهة عدم

المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هذا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن أن يكون مبنى الخلاف أن القول بوجود أسباب فى الحسيات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على أن الحكم بان فى الحس أمورا لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم بقى أنه قال صاحب المواقف أن النظرى يلازم الكسبى بالاتفاق وكون النظرى أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز

كلمة ماعبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات فى هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لا نعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسيم له

توسط النظر فالمعنى ماثبت منه بدون توسط النظر فهو ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال فالاولى الخ اشارة الى ان ماذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه مابيناه (قوله كلمة ماعبارة الخ) يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا مايعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه أنه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ماهو مذهب أهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى أنه لم تجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال أسباب العلم لأن حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشىء لأن القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ونبذ من المتاخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ماليس بحاصل لا يجوز سيما على ماليس من شانه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول فى ماهية العلم انما يظهر على ماعرفه الحكماء من أنه الصورة الحاصلة وأما على ماعرفه المتكلمون من أنه صفة توجب تميزا أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على مامن شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز أن يكون التقييد لدفع ذلك الايهام وأما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به فى شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لابد فى حصولها مع الاحساس من أمور أخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها

ولا

طريق اختياري سوى النظر وامابحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والتصفية قلما تفى بها طاقة البشر والحس لا يكفى فى الحسيات على ماعرفت فان تم ماذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ماذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى) يعنى لا لخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضرورى بهذا المعنى مقابل للنظرى لا لخصوص الاستدلالى (قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن أن يكون مبنى الجعل

اكتسابيا انكار أمور لا تعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار فى بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار فى الجميع (قوله فظهر ان لا تناقض فى كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض أنه جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابى ثم قسمه الى الضرورى فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بان قسم الاكتسابى ماهو بمباشرة النظر والمنقسم الى الضرورى الحاصل بنظر العقل والثانى أعم من الاول ويبعده أيضا أنه لما فسر الضرورى فى الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهومين متخالفين يقتضى أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ماذكره الشارح من أن للضرورى معنيين هذا والتقسيم الحاصر فى الضرورى والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظرى واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تامل والمراد باول النظر ما فسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضرورى غير الاوليات ولا يقدح فى التقسيم

وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا أى حاصلا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحدثه الله فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله واكتسابى وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم

وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر الخ) يشير الى أن الكلام فى العلم التصديقى وأنهما قسمان منه (قوله فظهر أنه لا تناقض)

ولا زمان حصولها أحصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول لانه يجوز ههنا أن تكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والالجاز أن يكون البديهيات الاولية أيضا موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة أوردت فى هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من ادرج الحسيات فى الضرورى عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة فى حصوله والكسبى عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل

بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق)

وجه التناقض أنه جعل الضروري فى مقابلة الكسبي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالى فكان قسم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسم مايقابل الاكتسابى والقسم مايقابل الاستدلالى هذا وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء اذ قدم ان العلم مطلقا لايكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي مايكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعنى نظر العقل الى الضروري والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيتناقض

الحسيات فى الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات فى الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل فى حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات فى الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة فى الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادى ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة فى حصولها لتوقفها على المبادى الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثانى ان اللازم مما ذكر ان تكون الامور التى يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله أنه جعل الضروري أولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسمه أعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسميه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الأول ان الضروري ليس باكتسابى ومن الثانى أنه اكتسابى وحاصل الدفع منع لزوم ماذكر للتغاير بين القسيم والقسم (قوله وليت شعرى الخ) يعنى ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو مايقابل الاكتسابى لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالى قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قدم أنه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا أو نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى مايحدثه الله تعالى فى العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه والى مايحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة فى الضروري والاستدلالى على

(قوله والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض) وقد يزاد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر فى كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق

ولوسلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض أصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ماهو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك أنه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين أولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي (قوله ولوسلم فيجوز الخ) أي ولوسلم ان المقسم هي الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز أن يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلا وعا حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو أسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق ألا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم

حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء الا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات

(قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا لغرض صحيح أدرجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل فى الضرورى والاستدلالى لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين فى الضرورى لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا فى الاستدلالى لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج فى دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير الاول التوجه فيحصل للضرورى معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضرورى على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر فى قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوى أى من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة فى الاستدلالى ولم يحصل للضرورى معنى ثان لان تمثيله للضرورى الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشى وأنت خبير بأن هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة فى الضرورى ولاشك ان الضرورى باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابى وقد كان الضرورى قسيما للاكتسابى فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان فى حمل الضروريات على المعنى الثانى دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وأين هذا من ذلك واعلم ان مقصود المحشى من قوله وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغى لا يتخيل التناقض الذى يفضى الى اعتبار المعنيين للضرورى نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل (قوله فيحتاج الى دفعه الخ) يعنى لو كان الالهام من الاسباب

(قوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة) فيه أن السبب المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد نفى السببية مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها ولو أريد نفى السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق إذ لا مدعى لعموم سببيته والاولى ان يراد نفى السببية مطلقا اذ الكلام فى الاسباب الظاهرية العادية والعلم الالهامى من السبب الخفى بلا توسط سبب ظاهرى سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على أن المراد بالعلم والمعرفة واحد) وأكد هذا التنبيه بان زاد فى مفعوله الباء الذى يزاد فى مفعول العلم وفيه أنه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالثانى من ادراكين تخلل بينهما جهل

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار أن الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع فى أنه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الى أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فنبه بادراج الصحة على أن نفى السببية ليس لانه لا يكون سببا

للادراك بل لانه لا يكون سببا

الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه أراد أن الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام على الغير والا فلا شك أنه وقد يحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمنى ربى وحكى عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذى لا يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم مالا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة

(قوله الا أن التخصيص بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر * صح عند الناس انى عاشق * أى ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام خلاف المقصود (قوله فكأنه الخ)

المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة فى الثلاثة و يحتاج فى دفعه الى ما يحتاج فى دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم فى جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه فى العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا عاما لعامة الخلق فلا يكون داخلا فى المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج فى دفعه الى ماذكره (قوله الا أن تخصيص الصحة الخ) لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشىء أيضا والتخصيص يوهم كونها من أسبابها (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر الخ) لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الخ) لانه يكفى أن يقال من أسباب المعرفة بالشىء قبل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا فى التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا (قوله وايهام خلاف المقصود) لان الصحة تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشىء للواقع ففى ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود وقيل المراد بالشىء الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ماذكره المحشى بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على

لمعرفة صحة المدرك وكان من يرق فى جعله سببا اعا... من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغى نفى سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا وقوله و يصلح للالزام على الغير الاولى أو يصلح لان أحد التقييدين كاف وكلمة قد فى قوله قد يحصل به العلم للتحقيق ولا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام فى سبب العلم لعامة الخلق وفى كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم وللغير ان يقول لم يحصل لى العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما

لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يعتقده الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال وقوله فكأنه أراد بالعلم مالا يشملها يعنى كأنه أراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به على عكس ما حقق سابقا فى مقام تعريف العلم وانما قال كأن لاحتمال أن يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كأن غير مرضية كأنه غفل وقوله والا فلا وجه

يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافى قوله كان (قوله فالعالم) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر فى الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى أحدها لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفى تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء فلا يصح فى مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثانى ان المراد بكلمة ما ان كان شيا ما لتناول الاشخاص ولا يقال لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفى فى التعريف حينئذ من الموجودات وفى ذكر ماسوى الله تعالى اطالة الثالث ماقيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه وأجيب عنه بانه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع واجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانهما غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث وسنطلعك على أن فى اعتباره فى مفهوم العالم دخلا فى اثبات الحدث وكفى ذلك داعيا الى ذكره فى مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغنى فى الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا أولا وليرد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم

(والعالم) أى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع

كلمة كان غير مرضية ههنا فتامل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك

معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة فى مفهومه وايهام خلاف المقصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلى على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كأن المشعرة بالظن (قوله فتامل) وجه التامل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغى أن يحمل التجلى الخ حيث عمم التعريف أولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب فى الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه التسمية) أى انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمى به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله وليس من التعريف) أى ليس جزأ من التعريف

(قوله يقال عالم الاجناس وعالم الاعراض) نبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم مارجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضا لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى يعنى به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغى أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس فى التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست

يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها

(قوله يقال عالم الاجسام) اشارة الى أن المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها

التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا وما نعابدونه والمشهور أنه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور أولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ) يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكروه ما بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات

غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء فى التنصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقى فلا يرد انه بقى اعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول اعراض السموات فى

قوله وما فيها لان فى اما أن تكون بمعنى يخص موضع العرض واما ان تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أى مخرج من العدم الى الوجود) للحدوث تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شىء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه

(قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية

كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا فى استمراره كذلك عندهم ولا فى استمرار أنواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما فى بعض الحواشى فى هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل بقاء صور الاستقسات الموجودة بالذات فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا وأراد النوع الاضافى هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع فى عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع فى عدم قدم المواليد وفى ثبوت قدم شىء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافى انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضا

وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط نعم أطلقوا

لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع)

بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان فى اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من أجناس الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك بينها أى بين جميع الاجناس أعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها (قوله لا أنه اسم للكل الخ) عطف على قوله اسم للقدر المشترك أى فيه اشارة الى أنه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح فى شرح الكشاف وهو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حادث دون جزئياته ففى تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس

(قوله لانه) أى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصى عرضا وهذا الترديد دليل الحصر وقوله وكل منهما حادث كبرى لقول المصنف اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج فى قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء العالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغى أن يؤول بانه أريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لادخل فى حصر العين المركب فى الجسم وله تتمة ستأتى ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له

القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) أى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم

المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع

جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التى يتركب منها فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة

وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو اعيان واعراض الا أن يجعل القصر ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائى يكفى فى بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفى القصر على الدلائل والمقصود نفى التعرض لها (قوله فالاعيان ما أى ممكن) نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو

(١٢ عقا٠) للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل بلداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع أجزائه محدث واياك وان تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه مافيه قيل تعريف العين يصدق على المركب من عرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيز أجزائه وبعضها تابع لتحيز شىء آخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه

فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي (قوله ومعنى قيامه) أي قيام العين أو الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى أن هذا التعريف

بنوعها يعني ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردافرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها يعني ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردتلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوّزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطقسات أي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركزها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور (قوله قيده بالاضافة الخ) أي قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب (قوله لا يخفى الخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض

بالذات بانه هنا أو هنالك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين الكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كان الكل معلول الاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتاخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه

ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز لان وجوده فى نفسه أمر و وجوده
فى الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه

يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين (قوله
هو وجوده فى الموضوع) أى ليس أمرا آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به
وليس بشىء اذ يصح أن يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شىء فى نفسه غير

وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب
التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شىء آخر مع عدم صدق
المعرف أعنى قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام
بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل فى دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية
معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هى من اجتماع
القسمين لان هذا الجواب انما يتم أن لو قرر عبارة المحشى بانه يتحقق فى الصورة
المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين و يكون المقصود ابطال
انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات
ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة فى اعتبار الوحدة
النوعية فى المقسم كما لا يخفى وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة
عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون
الهيئة مقومة فانها أمر اعتبارى غير موجود فكيف يكون جزأ للموجود واجيب عن
الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة فى
العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض
تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل
بواسطة جزئه (قوله ليس أمرا آخر بل عين وجوده الخ) اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم

تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع فى التحيز وانما قيد بالذى يقومه فى تعريفهم للموضوع لاخراج
الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لانهم
لا يعترفون به فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده
فى الموضوع) قد وقع فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى كذا أن يكون وجوده هو وجوده فى
الموضوع وفسر بان معناه عدم تمايز الوجودين فى الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية فى الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقيا ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشىء فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا ويتجه أيضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتبارى قام بالغير عرضا وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما أن يقومه
المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج فى وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل
(قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز) قال بعض المحققين فى شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز
غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير
والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ملأ وأما الحيز فهو الفراغ التوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء

كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال فى تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى

قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا أما بالاشتقاق أو التركيب وردا الصورة فانه يصح أن يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالجرور بالياء فى قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه مذكر فى المعنى وأشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما فى تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جمله عبارة عن جزء

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم أولا كما فى صفات الله تعالى والمجردات (وهو) أى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزأين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الابعاد الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية أجزاء

امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف (قوله أعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا

ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد السند فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على مايدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشيء اذ يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وأيضا امكان ثبوت الشيء فى نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثانى فان البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان أعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما فى الاشارة الحسية فتامل (قوله بمعنى البعد المفروض الخ) يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ماهو المتعارف أعنى الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا لان تاليف الجسم من ثلاثة أجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ماتتاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولا

من العالم والمراد بالجزء فى قوله اما مركب من جزئين الجزء الذى لا يتجزأ وناقش فى قوله وهو الجسم بانه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر فى الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر فى الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل فى المركب كالجوهر واعتذر بان اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتالف المنقسم الى الجهات الثلاث

فقال الجبائي لابد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بانه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعثر عليه (قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لا لانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو أكثر أو معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في أنه يقتضي الابعاد

ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل أحد ان يصطلح على ماشاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لان أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام

(قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بان يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح)

أولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بان التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزآ أ ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د

هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولا (قوله بانه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد

زيادة الجزء أزيد في الجسمية الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلا بمجرد التركيب أو مشروطا بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة) فيه أنه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم ماخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو أرجح

(قوله يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا) لا يخفى ان بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذى لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذى لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسيرا آخر للجوهر الا أن يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لا يتجزأ تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذى لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر القسمة

في الجسم الذى هو اسم لا صفة (أوغير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء الذى لا يتجزأ)

وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع فى المواقف (قوله ولا فرضا)

متقاطعة على نقطة ب وهى الجزء المشترك بينها و بما ذكرنا ظهر لك الاختلال فى عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالاوجه فوقه رابع أى فوق أحدهما رابع كما فى المواقف اللهم الا أن يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول أى الذى يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبى فى حاشية المطول ان جملة كثرت أياديه فى قولنا فلان كثرت أياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل أنه اذا كان أحد الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الافاضل (قوله وان كان لفظيا راجعا الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى أن المعنى الذى وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك أنه نزاع لفظى يعنى أنه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم فى اصطلاح موضوعا للمركب من جزأين وفى اصطلاح للمركب من ثلاثة وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى أنه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف أثبته بمعنى أنه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما

الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد فى الشائع وهى المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لا فعلا المفصلة فى محله بالقسمة بالقطع وهى القسمة بالآلة النفاذة فى المنقسم والقسمة بالكسر وهى ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبنى عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما لمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أى متقررين فى محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق أو غير قارين أى غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كمماستين أو محاذيتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التى توجب انفصالا فى الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفى الفرض المطابق والا فلا يمنع التقدير شىء حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلى

ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع فان مالا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك

أي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع (قوله عن ورود المنع) وان أمكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده

كلاميهما (قوله أي مطابقا للواقع الخ) اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أو لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل أن يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيء غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء أنه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمعروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول أسبق الى الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أي وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر

أو من مادي ومجرد ويجاب بان هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويردان قوله كالجوهر أيضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا أن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقي انه لابد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فما الموجب

للاحتراز هنا (قوله بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه أنه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجوهر الذي لا يتجزأ وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة وأقوى أدلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه

بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال أن يكون جزأ من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا أنه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله وههنا أبحاث الخ فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغرى الدليل أعني العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بأنا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قد يماسه مر لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في أنه ينافي غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون

حكم بان أقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكأنه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسته باكثر من جزأين لكان فيها سطح لان التماس بالجزأين لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح ولقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع في ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجوده ومنع التماس ودفعت والمقام لا يحتمله

وأشهرها عند المشايخ وجهان الاول أنه لو كان كل عين منقسما الا الى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور فى المتناهى

وأيضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم * لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب فى المجردات مما لم يذهب اليه أحد بخلاف نفس المجردات فان أكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) أى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى)

فى الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وأيضا وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله وأما مركب من جزأين وهو الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب فى الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لانا نقول الغرض بيان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل أعنى المجردات لا ينافى غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأورده بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله أى مستقيم لان اللازم الخ) يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير تماسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان مابه المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما أو غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع

(قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مساحة اذ ليس كل من الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) وللزم تسلسلات غير متناهية فى كل جسم ولك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى) وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال أن العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش فى جريان برهان التطبيق فى أمثالها لكان له وجه

يردعليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته

لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافى الكرة الحقيقية ليس بشىء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى أنه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافى الكرة الحقيقية وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشى ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ فى تقييد الخط بالفعل فى قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافى الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بيانا للواقع وأيضا انما يتم لو كان قيد الاستواء فى قوله على سطح حقيقى مرادا محمولا على غفلة الشارح على ماقاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا أوغير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية فى نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقى لم تكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان فى الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوى أوغير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية عندهم على مازعموا فتدبر واحفظ (قوله يردعليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) يعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التى يعد أى ينقص العشرة من تلك المراتب وهى مابعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما يعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد أيضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل فى توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أى كل واحدة منها أكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الا حاد أكثر من مرتبة العشرات التى يعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التى يعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفى بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التى بعد العشرة أعنى أحد عشر الى مالا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع

(قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمصنف اقناع وطمانينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت أنه كما لا خط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم والنقطة نهاية الخط لان نهايتها سطح واحد غير متناه * قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزء فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لا يراد أنه لا نقطة في الكرة عند الحكيم ولا حاجة في دفعه الى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطي عندهم على أنه لا ينفع في دفع أنه لا نقطة في الكرة عندهم وقوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من أنها اما عين فيثبت الجوهر الفرد وأما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز) قلنا أمكن افتراقه

الثاني ان اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجزء متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون أنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر

(قوله الثاني) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة)

كون كل منهما غير متناهية عند كم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه أو بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد أمور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا

وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة ولا يجاب هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزى فرضا ووهما لا ينافى وجود الافتراقات الممكنة فى نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانا لا نسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبيره لان أجزاءه الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبأن الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف فى القسمة الى حد لا يكون بعدها قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثانى بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تالف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض اتحاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الأمور اقابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثانى من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء أخرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لا محالة (قوله وأما أدلة النفى أيضا فلا تخلو عن ضعف) فيه اشارة الى أن النفى أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفى انه لا يقدر العقل على تعقل ذى حجم تركب من أمور لا حجم لشىء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفى عن ضعف لا يوجب التوقف لان ماقل ضعفه مترجح ولك ان تقول فى قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفى على من له أدنى فطانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفى قوله قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة للتنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة فى اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو أثبت حادثا ينعدم ويعادلم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش فى ابتناء دوام حركة السموات والارض

باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة النفى أيضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم

كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية أنه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى الوجود أمور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد أنه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى الى حد لا يمكن فيه فرض شىء غير شىء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهى المقدار على الأمور الغير المتناهية فى الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا فى جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن

على أصل هندسى كما يشهد به بيانهم دوامها (قوله مالا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لايجاب مانفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له فى التحيز والمنفى عن المتبوع ليس تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية فى التحيز للذات فتامل وقوله أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت اشارة الى تعريف الرئيس على مذهب الحكيم ولايخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولابد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه فى هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير أنه لا يمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع فى تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب ١٨٩ فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول اما لما قيل ان مافى تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات فى التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ واما لما يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات فى التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية فى التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو أنه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم أو أنه يكفى لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله فى الاجسام والجواهر أو أنه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعا * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم لا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديما وليس فى الجسم والجوهر * قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله فى الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه أنه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضا أو بيان أن العرض لا يقوم بالعرض أو رد من جوز قيام

ونفى حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها (والعرض مالا يقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له فى التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ماتوهم فان ذلك انما هو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام والجواهر)

---

* ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل فى الكرة فلا نقطة فيه قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد)

عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة فى الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ أو يتم الدليل عليهم الزاميا (قوله ان قلت النقطة الخ) حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط أولا و بالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشىء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل فى الكرة على مامر فلا نقطة فيكون مابه التماس جزأ لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهملة الخ) يعنى ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة فى قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحى المخروط المستدير أعنى السطح المبتدأ من القاعدة المنتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة

العرض بذاته أوحدوثها الا فى محل (قوله كالالوان) قدمها اهتماما بشانه لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع أنها أنسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف آخر التوافق فى كون بواقى الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال أن يكون من البواقى ألوان بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان هى ١٩٠ الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا الثانى وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه و بين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أى مكان خال عن التحيز عند المتكلمين كذا فى شرح المواقف وأورد عليه الحصول فى الحيز فى أن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان ويمكن

قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) وأصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضا والبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم)

لانه فى الآخرة فينافيه الاستمرار الاولى (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة فى الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل هندسى ولعل الشارح اطلع على دليل ينبنى عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف)

والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل من انه لا نقطة فى الكرة كالاخط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والآخر ميتد أمنه ويضيق عليه الى ان ينتهى الى نقطة هى رأسه فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا او مستديرا والا فمضلعا (قوله لانه فى الآخرة الخ) يعنى ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى نفى حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة أو باعادتها بعد العدم انما يكون فى دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدمز والهاوهذا أولى مما قيل فى بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق أجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الأخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد (قوله أدلة دوامها الخ) يعنى ان الظاهر المتبادر ان قوله المبنى عليها صفة لكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من أصول الهندسة التى يبتنى عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتداولة فى الكتب المتعارفة غير مبنية عليها

العرض أيضا متحيز فحصوله فى الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض فى الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضا أن اجتماع الهواء لشىء يلزم أن يخرج عن تعريف الاجتماع لانه يمكن أن يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء

وأنواعها تسعة وهى المرارة والحراقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والاظهر أن ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام فاذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام

وقيل لاما الخروجها بكلمة ما اذهى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ)

ويمكن ان يتكلف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعنى مثل اثبات الهيولى والصورة التى يؤدى الى القدم ويبتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبنى على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحدا فى أنفسها على ما بين فى محله (قوله وقيل لاما لخروجها بكلمة ما الخ) يعنى ان كلمة ما فى تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث فى الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الخ) يعنى قيل ان قوله ويحدث الخ ليس من تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة فى تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات أو متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات أعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند فى شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا

هذه الكيفية لا تؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة . (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح فى شرحه للتلخيص لا حصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منتنة أو من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك أو الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة لا يعرض الا الاجسام) أى ماعدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقا على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضا لما عداها قيل هذا ينافى ما فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح فى الوقوع وكلام شرح التجريد فى الامكان

وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض و بعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضدادذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة

ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل

مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك أن تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره و بين حدوثها بوجه قبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية (قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود محال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد متقدما على العدم الاثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا (قوله واعترض الخ) حاصله ان أثر

(قوله فنقول الكل حادث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله و بعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يجعل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى أن ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم نشاهد من أفراده فبهذا الاعتبار أيضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة و بعضها بالدليل و يمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات تقدم به

والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وأما الاعيان

على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والحاصل هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر

المختار انما يلزم أن يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص أعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمان أيضا فيكون أثره حادثا قطعا (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما أن يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه أو مستندا الى الواجب

(قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع أجزاؤها وقد يقال يجوز أن ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما أن يستند الى ما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند بامور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق للوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث للزم من زوال كل عدمي وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود (قوله وأما الاعيان) لا يخفى أن بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه آن الحدوث ولا يخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة

*ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه *قلت يبطله برهان

لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز أن يستند الخ) يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز أن يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديما العدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمر الجواز أن يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز قوله فلا يلزم قدمه يعني لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله أنه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيأ اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يبطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهى الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد أن يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه أيضا قديما مستمرا

حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان

فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو من الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد* فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما فى آن الحدوث

التطبيق كما سيجئ نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم أمر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان)

غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ماهو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يعنى يجوز أن يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط أمر عدمى ثابت فى الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعنى ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمى لا يخلو اما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائط العدمية لا الى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثانى فلان زواله لا يتصوّر الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمى يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ماذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق فى حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ماذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعنى لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز فهو

فى مكان واحد لأنه السكون الثانى بعد السكون الاول فتسامحوا فى جعل الكون السابق الذى هو شرط تحقق الحركة والسكون جزأ منهما ووجه تاويل كلامهم بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثانى فى المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع الكون الاول فى المكان الثانى حركة فيكون الكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن فى آن سكونه شارعا فى الحركة ولا يقول به أحد هذا ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول فى مكان وكون ثان فى مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين فى مكان لكان الكون الاول جزأ من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثانى الى المكان الاول ساكنا لان له

كونين فى مكان واحد فمن قال أن قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغى لان فى الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشىء لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر و بالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا فى المكان الاول و يرد عليه ان شيأ من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة من ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين فى مكان واحد والحركة كون أول فى مكان ثان ومما يوجب أن ينبه عليه ان المراد بكونين فى مكان ان أقل السكون ذلك و بالكون الثانى فى مكان أول ما يسم السكون الثالث وانه يلزم

فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى

يرد عليه ان ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم أن يكون كونه فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات

ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتى بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلا فى السكون لان معنى قوله والا أى وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلا بكون آخر كما أنه فى آن الحدوث أو لا يكون فى حيز آخر بل فى ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث فى السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله يرد عليه آن ما حدث الخ) يعنى يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات فى آن سكونه أعنى الآن الثانى شارعا فى الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما أورده المحشى بقوله و يرد عليه الخ

ان يكون للجسم فى مكان سكونان مع أنه لا يصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو الكون الثانى يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان من الكون الثانى أو هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكنا أظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه لان ان السكون هو الكون الثانى وهذا كون أول فليس من السكون فى شىء وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون فى حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون فى حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان تخلو عنهما بان يكون فى أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى فى هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة أو انها لا تخلو عن الحوادث فتجويز كون عين فى أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضا فالجواب ان يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون فى حيز وهو اما مسبوق بالسكون فى هذا الحيز أو بالكون فى حيز آخر أو

غيرمسبوق بكون آخر والكل حادث بلاخفاء (قوله على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان الخ) لوقيل الاجسام التى تعددت فيه الاكوان لايخلوعن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا أن يتكلف و يقال المراد انه لايخلوعن الكون الثانى فى حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فتحرك لكن بعد يتجه انه

لا يثبت به انه لايخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضا فى آن الحدوث يخلو عن الحركة والسكون نعم يثبت ان لهذا العين حركة أو سكون وهو كاف فى أنه لايخلو عن الحادث ولنا ان نقول لو تم ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى ان لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والا لخلا فى أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول مالم تتعدد فيه الاكوان

على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان * وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وأما المقدمة الثانية فلان مالايخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا

والحق ان الحركة كون أول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه أيضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال)

لان مقصود المحشى بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا أنه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع أيضا ماقيل ان اشتراك الشيئين فى جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان أراد بالامتياز الذاتى الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب فى الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات أنه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجى بان يكون تحقق كل منهما فى الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشىء فى الآن الثانى متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به أحد (قوله والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بعينه ماذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ (قوله وهذا ظاهر) أى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب

مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام فى الاجسام والجواهر التى تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفى الثانى دفع المنع ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول (قوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثهما وما ذكره عن عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعرى (قوله يقتضى المسبوقية) أى الزمانية بالغير وهو الحال الاول وكون الحركة على التقضى يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافى القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتى لا ينافى القدم وقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه

أبحاث الاول انه لادليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا أصلا كالعقول والنفوس المجردة التى تقول بها

* فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر * قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود (قوله لادليل على انحصار الاعيان)

الآنات على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثانى وأما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال أيضا اذ لا معنى حينئذ لكون الاكوان أولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تتالى الآنات ولانه يلزم أنه اذا حدث فى مكان واستقر فيه آنين أن لا يكون كونه فى الآن الثانى حركة لعدم كونه فى مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وأنه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم أن يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا أول فى المكان الثانى ولا يخفى عليك ان مايرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم أن لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا أن يقال يكفى فى وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه الخ) يعنى ان ماثبت قبل ان القدم ينافى طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز أن لا يخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه (قوله قلت جوازه الخ) يعنى ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا أى بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر أنه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة أو بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه أى باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود أعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن أصلا أما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ماثبت قدمه يمتنع

يمتنع قدمه فيه أن ماعرف ان القدم ينافى العدم لا منافاة امكانه اياه (قوله وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوى وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضا كالغزالى وانما جعل المدعى حدوث ماثبت وجوده لان مالم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان كان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من هنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والا فلا

الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات الثانى ان ماذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها مالا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان

والاستدلال بان المجرد يشارك البارى تعالى فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشىء اذ الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ماسبق آنفا ومنها ما يقال مالا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها فانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد

(قوله لان حدوث الاعيان

بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ماذهب اليه بعض المتاخرين لم لكنه لم يثبت (قوله والاستدلال بان المجرد الخ) تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى فى التجرد لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالى فانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة فى العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركة فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى أمر ذاتى فلا نسلم ان مابه الامتياز أيضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ماذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب أمر عدمى كما بين فى محله (قوله ومنها ما يقال مالا دليل الخ) تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشىء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم (قوله على ان عدم الدليل الخ) حاصله ان

يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى

وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها

أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انه لا دليل فى نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه فى نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجودا فى نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب عنه لانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا (قوله حدوث سائر الاعراض) يعنى ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله فى الجميع (قوله فحدوث الخ) أى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث (قوله ويرد عليه ان المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق

أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقى الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريفى الازل وهما زمان لا أول له أو زمان غير متناه فى جانب الماضى وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع ثبوت لزوم الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلى واحد منها فى كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وبانهما منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع اذا

(قوله والجواب أنه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئى حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبنى على ابطال عدم تناهى الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم أنه لو كان برهان التطبيق جاريا فى الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه أنه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئى لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم وأجيب بان معنى عدم تناهى نعيم الجنان أنه لا ينتهى الى حد وليس بشىء لان كل

ومعنى أزلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة أخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شىء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصوّر قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات

ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وأيضا لو صح ماذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهى

اذا كانت متناهية فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهيا فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية أى من حيث تحققه فى ضمنه حكم ذلك الجزئى أعنى البداية كذلك يوجد فى ضمن جميع تلك الجزئيات التى لا بداية لها فيجب أن يأخذ بهذا الاعتبار حكمها أيضا أعنى عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه فى الازمنة الماضية فى ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة فى اتصاف الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتنابلين أعنى البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا (قوله وأيضا لو صح الخ) نقض اجمالى وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهى ضرورة ان كل جزئى يوجد منها متناهى فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر أن ماقيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل فى كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها أنه لا ينتهى الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشىء لان هذا الفرق لا يفيد فى دفع النقض المذكور كما لا يخفى

نعيم لا يتصف بعدم التناهى بهذا المعنى أيضا وللنقض مواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئى من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما يتم فى القديم بالشخص واما فى القديم بالنوع فلا يمتنع ان تنتهى افراده فى الابد

(قوله الرابع أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام) و برهان التطبيق يبطله * ان قلت الاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضا بناء على هذا التفسير للحيز * قلت ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه ففيه ان البحث لا يخص بالاجسام وأيضا قوله وتنفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى ان ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله ٢٠٢ انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق أن يحمل على المحدث ما يعينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يمتنع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه وههنا في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العلم والمبتدأ لا يتضح ما وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا و بين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه مما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى و وصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب (وقوله ولا يحتاج) اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو يجعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاول الشخص و بالذات الثاني الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم و ينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر

(قوله والاصوب ان يجاب الخ) أي ان يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا (قوله خصه بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الحيز والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فانه

وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات مبدأ للكل (قوله اذ لو كان جائز الوجود) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عينا في الممكن فهو لغيره يكون ممكنا ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدا وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله على ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليها انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضر لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الافرادي فممنوع أن مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كام وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع

(قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم)* ان قلت ان الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم* قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى

ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله أنا لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما ما سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع أيضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى أعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه أو الى صفة أو الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات

وكلامنا فى الجائز المباين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدئا له

محال (قوله وكلامنا فى الجائز المباين الخ) أى المقصود بالنفى فى قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك فى صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضر تادفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال أنه جواب ثان لم يأت بشىء لعدم استقلاله فى الجواب وأجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ماسيجىء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد أنا لا نسلم أنه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلابد من الالتجاء الى ماذكره المحشى على ان هذا فى الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى و بما ذكرنا ظهر أيضا ركاكة ماقيل فى دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود أنه لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ماسوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفى كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعنى ان أريد بالعالم فى قوله لكان من جملة العالم ماثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء فى قوله فلم يصلح محدثا للعالم أى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم و يكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشىء لنفسه وأشار المحشى الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثانى بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى أو الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبنى على نفى المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفى المجردات كما مر وكذا الجواب

داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا فى العالم لعدم كونه علما على وجود مبدئه وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدا مع انها لم تدخل فى العالم هذيان إذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق ثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتامل

مايصلح علما على وجود مبدىء له

وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله مايصلح علما) أى علامة ودليلا على وجود مبدىء له

بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشى ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وماذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام فى سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق وأما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد (قوله وحمل المحدث الخ) يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثانى وحمل المحدث فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشىء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح الخ صريح فى ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات أو بالغير لانه الضرورى وأما انه لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبنى على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ماذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائد الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشى على ماسمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبى يعنى حمل المحدث فى قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال أنه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا أو قديما مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد

وقريب من هذا ما يقال ان مبدى الممكنات بأسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئا لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع

والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدئا ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان

بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدا له لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدا اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم وعندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدأ له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو وحينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا وحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم

(قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع

من غيرافتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفى بالافتقار الى ابطال التسلسل و يعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف فنفس الشىء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو

حقه فى حواشى شرح المطالع

من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة

و وجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفى قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ماقلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب

يصلح مبدأ لهما (قوله و وجه القرب ظاهر) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثانى أقوى على ما بين فى موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه أولا واذا كان معنى الابطال ماذكر أعنى اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك فى اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار فى اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ماقيل ان الافتقار غير الاستلزام وماذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم و ينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج فى اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدّعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله (قوله وفى قوله ابطال التسلسل الخ) يعنى فى اختيار الشارح لفظ

فارجع اليه على ان هذا التسلسل فى الامور الاعتبارية وليس باطلا وثانيهما انه اذ ذكر التسلسل يذكر الدور لانهما يذكران معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضا فان قال اعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أوجزؤه وهما باطلان أوخارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور

لم يرد الا على تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهى أن يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا فظهر ان أمر الافتقار بالعكس هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن

وهى لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها

يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فيضم مقدمات أخرى وهى ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون

الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا تصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم أنه واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة فى أنه اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء فى ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافى كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كون نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وأنه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما النتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا أنه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا فى ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى أنه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره فى بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور فى غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ) يعنى اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون علتها نفسها ولا بعضها بل تجب أن تكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاعها الخ) أى وأما انقطاع تلك السلسلة

أو واحدا بالاختيار أو بالايجاب بواسطة فى البعض أو بلا واسطة فى الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفى الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهى لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لانه اذا كان علة للسلسلة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التى هى أجزاؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وعدم بطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة

الكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبا وتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتنقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا ولا يخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك لا يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة

فتكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من

الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان أمر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب

وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي أن يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة السلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها (قوله فينقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة

وهذا الدليل هو العمدة فى ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما التسلسل من جانب العلة بخلاف الدليل السابق

فقوله وهو ان الغرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجرى فى كل

المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وبما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم

العلل فقط وهى لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات المجتمعة أو المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة أيضا لانها مرتبة

المعلولات لابد لها من علة خارجة فتنتهى السلسلة عندها وأما بطلان عدم تناهى المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهى لا تكون الخ) يعنى ان العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام فى العلل الموجدة وهى ما يجب اجتماعها مع المعلول فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة أيضا (قوله وهذا البرهان الخ) اى برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل فى جانبى العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود اذا مرتبة طبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات أو وضعا كما فى الابعاد أو غير مرتبة كما فى النفوس أو المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجرى عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة الخ) أى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة لذى ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها من المبدا القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تناهى للابدان التى أفاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى هى لا تناهى ولا استحالة فى عدم تناهيهما أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فى الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعى ولا وضعى وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضا لتناهى الابدان ضرورة تناهى الابعاد (قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعنى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب فى جريانه أيضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التى حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت فى اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت فى الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل

غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعى كالعلل والمعلولات أو وضعى كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهى الابدان اذ لو لم تتناه لزم عدم تناهى الابعاد واعلم أن الغرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث انه لا يجرى فى تطبيق بعدين غير متناهيين وفى ابطال سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية فى كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر

بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل نجعل واحد بازاء واحد فى تمام الآحاد بان

جزء

جرافان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى مالا يوجد بازائه شىء من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض

بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها وماذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث منها جملة فى زمان وأخرى أقل أو أكثر فى آخر وقد تحدث آحاد منها فى أزمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفى انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد فى زمان واحد متناهية بتناهى الابدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث النفوس (قوله فيما دخل تحت الوجود)

جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعنى ماذكره بعض الافاضل فى عدم جريانه فى النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة فى الازمنة المتعاقبة متساوية فى العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس فى زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر فى زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة فى العدد وقد تحدث آحاد النفوس فى أزمنة مترتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق فى افراد النفوس بانطباق أجزاء الزمان فجوابه أن هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم فى التطبيق بل يكفى فيه تطبيق المتناهى بالمتناهى قل أو كثر فيكفى فى انطباق النفوس انطباق أجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد فى زمان واحد متناهية لان الابدان التى هى شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهى الابعاد التى يشغلها الابدان ففى انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهى من النفوس بالمتناهى وهو كاف فى جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى مائة عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذى قرره المحشى لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص

بجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا فى الامور المرتبة

أى فى الجملة ولو متعاقبة فيه فيجرى فى مثل الحركات الفلكية

أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن أحد من الحكماء فى الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به (قوله أى فى الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجرى الا فى الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة فى نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى وهكذا و يتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها فى كل زمان الا واحد ففى كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين على الاستواء و بين أعداد الحصى فان فى الاول اذا طبق أول أحدهما باول الآخر كان كافيا فى وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد فى تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من احداهما بازاء جزء آخر أو يكفى ملاحظة وقوع أجزاء احداهما بازاء أجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم أن لا يجرى فى الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة أو لا وأيضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثانى فهو متحقق فى الامور المتعاقبة أيضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما أن يقع بازاء كل جزء من احداهما جزء من الاخرى أو لا يقع فعلى الاول يلزم التساوى وعلى الثانى يلزم التناهى (قوله فيجرى فى الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعنى الحركة بمعنى التوسط

فانه ينقطع بانقطاع الوهم

(قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على غير ملاحظة المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا

بين المبدا والمنتهي أمر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلا (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الخ) يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لان في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر أو تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودات لان للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان

(قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة والنسبة لانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ماذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيا أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ماذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي

ولا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي الى حد واحد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال

لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتامل (قوله فان الاولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات أيضا (قوله وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد) توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا

معنى لا تناهيها على مامر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ماليس متناهيا في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتامل) نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتامل (قوله وتوضيحه الخ) أي توضيح عدم ورود النقض

(قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على مافرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهي كل شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن يكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما وماذكر من أنه

وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية

على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى وأما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان و يلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه وأيضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في حواشي التجريد ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من انها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير

لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدور اما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات

(قوله يعنى ان صانع العالم واحد) الانسب يعنى ان محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعنى ان خالق العالم واحد وكذا فى قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فالا ينتهى ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق فى اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله و يحتمل أن يكون نظائر له اخبار اللمحدث ولقد أشار الشارح الى الثانى وقد أصاب لان كل منهما عقيدة كلامية تستدعى كلاما تاما لا فادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على ان لفظة الله لكونه اسما لجزئى حقيقى لا يحتمل غير الوحدة و وجه الدفع ان المراد الوحدة فى صفة الوجوب لا فى الذات وهذا الوهم مع دفعه آت فى قل هو الله أحد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى فى وجوب الوجود بل فى المعبودية الا أن يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من

(الواحد) يعنى أن صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه

(قوله يعنى ان صانع العالم الخ)

متناهية ولاشك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود الوجود العلمى فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال و يكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهيا بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ماقاله المعترض من ان عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه

اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد بالوحدة فى الاية الوحدة فى استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد فى جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذا مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله غير

أمكنة أخرى ولذا لم يلتفت أيضا الى حمله على الوحدة فى صفة الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالق العالم الكون والفساد (قوله والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمى به لانه مبنى على فرض التمانع أولا نه يستلزم تمانع لا لهين عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضا مشهورا ووجه الاشارة ما أشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم ولا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان و بين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أى تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت

فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئى الحقيق وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجوب لا فى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله أحد فتامل

غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأى الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهى الى حد اذ ان لا انقطاع لها فعدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أى با ... و بمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يتصور فوقه حد و يحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشارة الخ) يعنى فى عناية الوحدة فى وجوب الوجود اشار الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئى الحقيق فثبوت الوحدة له ضرورى اذ الجزئى الحقيقى لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية و بما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الآتية له تعالى أيضا من الحى العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله حاصل الدفع ان المراد الخ) يعنى حاصل الدفع ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفته أعنى وجوب الوجود لا فى ذاته الذى هو جزئى حقيقى هذا تقرير ظاهر عبارة المحشى وأنت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة آنفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة فى صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك فى وجوب الوجود على ما قال فى شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها وأراد بالالوهية وجوب الوجود و بخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة (قوله و هذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير ان يكون ضمير هو للشان والله مبتدأ و أحد خبره فحينئذ يرد ان الله علم للجزئى

لو أمكن إلهان لامكن بينهما تمانع بان يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما

(قوله لو أمكن إلهان) أى صانعان قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين قادرا والآخر بخلافه فقوله فى تقرير المدعى ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة

الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة فى هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته فى صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وقد يرد لا فى ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبودانهم له تعالى فى الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذى سالتمونى والله خبره وأحد بدلا منه أو خبرا بعد خبر على ما فى الكشاف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سالتمونى عن صفته هو الله أحد فلا يتاتى التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الى آخره) يعنى اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما صانعا قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا أو موجبا أو ناقصا وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما أما على تقدير كون أحدهما معطلا أو ناقصا فظاهر وأما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز أن يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هى الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط الاختيار والقدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين فى وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرط ايجاد بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب (قوله فقوله فى تقرير المدعى الخ) أى اذا كان المراد بالالهين فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن أن يصدق الخ محل تامل لانه يدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو أخص من الواجب مطلقا (قوله الا أن يقال الخ) أى الا ان يخصص المدعى أيضا و يقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب

الوجود

حركة زيد والآخر سكونه أو بان يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن فى نفسه اما ان يراد به امكان الوجود فى نفسه وهو صحيح على رأى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون أمرا عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به بين تعلق الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا فى مراد وخص التضاد بالنفى لان التعلق مفهوم ثبوتى فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فمن قال أى لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز أن يحصلا فى محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع من الاجتماع لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه لم يتدبر

أو يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب فى صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أولا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف

الوجود الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى (قوله أو يقال الخ) أى أولا يخصص المدعى بل يترك على حاله و يبين استلزام الدليل له بان التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو أمكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما (قوله لكن يرد على هذا الخ) أى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها أو مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشىء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول و يلزم الوجوب ولذا قال فى شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة لاحتياج هو الحدوث ينبغى أن يختص بما عدا الصفات وسيجىء فى مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات و بين ايجاب ماعداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات أقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم أن يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى أن يكون الواجب قبل كل شىء و بعده مما لا يعتد به فى المقامات اليقينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصا فى ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله ههنا بحثان الاول النقض الخ) أى فى هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالى بان يقال ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحال أعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو أمكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته

الثانى الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شىء مثلا تحيل عدمه والجواب أنا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن فى صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف

باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب أعنى صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية أولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لا ينافى الالوهية بل المنافى لها العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثانى الحل الخ) أى البحث الثانى النقض التفصيلى أعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لا نسلم انه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى تتعلق بالممكنات الصرفة ألا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا أجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافى للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تامل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجرى فى مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادتى الالهين معا ونقول ان المراد انه لو أمكن الالهان لامكن التمانع بان يريد أحدهما حركة زيد فى زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجرى فى صورة النقض لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضا) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ

يكون

(قوله والا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو نفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمى هذا عجزا وبهذا اندفع أيضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي الترديد فيه العجز فقط أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم أنه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتيهما على حركة زيد فان وجدت بارادتيهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله لجميع ما سواه لو لم يكن واجبان والا فهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا في أن يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم

اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان والا فيلزم عجز أحدهما وهو

(قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد ههنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما الخ) يعني ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصلاحي لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضا المانع الخ) أي وأيضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد

(قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه فى ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى الالوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجه فى الوجود والصفات الذاتية واما مطلقا فلا (قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا أورد عليه ان عدم المعلول الاول

للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه اعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم فى ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى) هذه اشارة الى أن جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى وهذا ما أخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرهما الا واحدا والثانى أن لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله * فان قلت لم وجب الامران * قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجادل وطراد هذا كلامه وللآية احتمال آخر ارجو ان يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشركة وصلاح التوحيد بانه لو كان فى السموات والارض آلهة كما فى الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشركة واعابقي السموات والارض ببركة خلو السموات

امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز ان يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال أو ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قول الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية

(قوله امارة الحدوث والامكان) أى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى

لا ينحصر فى التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب أيضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه أنه لو كان المنفى بين التعلقين التضاد الاصطلاحى لكان المثبت بين المرادين أعنى الحركة والسكون اياه أيضا وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أى دليلهما الخ) يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم العجز الخ) أى يلزم العجز أى الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود أو فى الايجاد أو فى شىء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب تعالى فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لا نسلم ان

عن الشركة (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان أمس فلم جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات تفيد اليقين فى الشاهد اما فى الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافى لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلا بعضهم على بعض) فى سورة المؤمن وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذى خلقه واستبد به ولرأيت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثر التمايز ٢٢٣ فى الممالك والتغالب

والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة

* ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل * قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التى يسمونها مشيئة قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها وأما المشيئة التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك

الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو من امارة الحدوث الخ يدل على ان للدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله ولو امكن الهان بقوله أى صانعان قادران على الكمال ليس بشىء (قوله ان قلت الخ) حاصله أنا لا نسلم ان عدم حصول مراد أحدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى أراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف

فاعلموا أنه اله واحد بيده ملكوت كل شىء (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد) أى وان لم تكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطارى لان التمانع والتغالب فى العادة لا يفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضى الى الاختلاف فهو المراد فى الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق فى وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالى * فان قلت المنع طلبه الدليل لا نفيه * قلت المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة فى ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة الترقى عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفى دليل على امكان الفساد امكانهما

(قوله لا يقال الملازمة قطعية) يمكن له تقريران أحدهما أنه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما أنه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لانه أعلى من أن يشمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم

يكن المنع مضرا (قوله على أنه يرد منع الملازمة)حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعدما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلا يرد ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى أن يجاب عنه بان السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على أى معنى شئت ويتجه أيضا انه اذا استلزم امكان التمانع وقوعه عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون أحدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار الشق الثانى قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والالا من التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه

* لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع * لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان أريد عدم التكون بالفعل

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل

الخ) حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الخ) يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا الا ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذى يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تامل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبنى الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت أنا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم

فمعنى قوله على انه الخ انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل و يمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر قال فى شرح المقاصد ان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة وأما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح و يرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا

لجواز كونه واجبا

وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التمانع (قوله فمعنى قوله الخ) أى اذا عرفت ان هذا الجواب مبنى على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل و يقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فنمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل (قوله فتدبر) أى تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ماقيل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض) أى لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله واما الثالث فلانه ترجيح الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ماقيل انه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله و يرد عليه ان الترديد الخ) يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما اما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم تتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع فى الايجاد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما

واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق فى هذا المقام أنه ان حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أى لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا

أو بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع فى الحكم عادة على ما فى الشرح (قوله واما على الاطلاق الخ) يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه أى بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهو لا ينافى كمال القدرة فى نفسها وانما المنافى له ان تتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (قوله كما فى افعال العباد عند الاستاذ الخ) فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية فى حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد أيضا مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث الخ) وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر أو تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا فى الايجاد لكن أراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة فى ذلك (قوله والتحقيق فى هذا الخ) أى التحقيق فى ان الآية حجة قطعية أو اقناعية انه ان حمل الآية على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى حجة اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء أريد بالفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد منع الملازمة

و يمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان

ان أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقى أعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن فى مكان فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى أنه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا أى لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين فى تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما فى تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر فى بعض منهما اله وفى بعض آخر اله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعا واذا لم يكن أحدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع أو بعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الى آخره أنه على تقدير أن يكون التاثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشى المدقق فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم مما ليس بشىء منشؤه قلة التدبر فان عدم كون أحدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبى لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم أنه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لى من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أى يمكن توجيه الملازمة فى الآية بحيث يفيد نفى تعدد

ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول

التمانع لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان الخ) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد

الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل أولا وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكوّن بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن أن يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا أي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما أعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على مامر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين أعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم أن لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ماقيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكوّن لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك أنه يمكن حمل مانقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكوّن السماء والارض لم يمكن تكوّنهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند المتامل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لامتناع الخ) دليل لقوله فامكن أن لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكوّن من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بعدم وجود العلة التامة (قوله لتم الامر الخ) يعني لتم أمر

وبناء ماسبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على مايغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لاتدل لا على انتفاء الالهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح إلها ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتثبت ولاتتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الخ الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال الدليل لو في الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الاشيع هو الاول

(قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به رد الظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب من اقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما) دليل على دعوى المتن ٢٢٩ وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته أيضا تدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم

فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ❊ قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما أي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان

(قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أي فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين لكن يعلل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان)

الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا أما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود العلة التامة ممتنع والا لم تكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم ان يكون الخ) اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفاءين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما

واحدا فتامل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا عن غيره ضرورة يدبه والتالي باطل والا لم يكن محدثا لجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه من عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للآخر نظرا لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن

الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة ولا تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا أن يتنزل من القول بان المحوج

لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته

ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لتم المقصود أيضا لان الحادث لا يكون إلها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته)

تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيده فلا تكون استدلالا (قوله ولو سلم الدلالة الخ) يعني ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال أو الاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا (قوله قدماء المتكلمين الخ) يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف

هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل أنه هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل بان يجيب عنه بنعم و يظهر أمر التلبيس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب

واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شىء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى

يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجىء تاويله (قوله اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق الخ)

بالترادف التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتاييد ليس على ما ينبغى فمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولا فى عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله يرد على ظاهره الخ) أى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شىء ان كل صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها (قوله وسيجىء تاويله) أى تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى أمر وما له الى انه تعالى موجب فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الوجوب الذاتى بهذا المعنى أعنى عدم الاحتياج الى الغير لا ينافى احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكروه هذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشىء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده أصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شىء أصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خبير بان هذا التاويل مع عدم تماميته فى نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا فى صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو فى غير الصفات وبان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص فى الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول فى الواجب وكما ان حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم فى نفسه صريح فى أن المراد أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته

موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) فى الكلام ايجاز أى استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتبارى بخلاف البقاء فانهم زعموا أنه أمر موجود حتى أوقعهم فى القول بعدم تمام الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضا ولا يخص بوجودها فلم خص * قلت زعم المعترض أنها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يخص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات

فاجابوا بان كل صفة فهى

هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا

يعني ان ذاته وحقيقته يقتضي الوجود من غير احتياج الى شئ أصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجود بهذا المعنى (قوله هذا يدل على ان وجود الصفة الخ) يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة و هذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم في الاحتياج الى المخصص بل مدخلية في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا و يرد على الاستدلال بحث قوى و هو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ماسوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدى نفعا لجواز أن يكون المخصص أمرا عدميا أزليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذا كان محمولا على التاويل المذكور و يكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته أى للذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بايجاد شيء أصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه وابائه عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تعالى تامل فانه من مطارح الاذكياء (قوله وان قالوا الخ) يعني وان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته

أيضا الجر يان الدليل في نفي القدم أيضا (قوله وأجابوا بان كل صفة فهى

باقية يبقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا يبقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فلا لتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما شاء ولك أن تجعل قوله وهذا كلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكانه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الواجب الذات الواجبة لا باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ماقيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ماذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها

باقية يبقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق

كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية يبقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يردان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على

القديم بالذات وهو مالا يكون محتاجا الى شيء أصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما ماقالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في أول زمان الحدوث موجودة وليست باقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح (قوله لكن يرد أن البقاء الخ) يعني يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان أريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان أريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني

(قوله الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد) أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادى هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان الشرع و بداهة أنه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحى مع تاخير الحياة عن العلم والقدرة فى عد الصفات على طبق اثبات الصفات فى كتب الفن حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتهما لداعى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مباديها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغنى عن تعريف مباديها الا ان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مباديها كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهة العقل جازمة) نوقش فى شهادة العقل لثبوت السمع والبصر للاتقان فى الفعل و يمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدل على السمع والبصر وقوله على ان اضدادها نقائص انما يتم لو لم يجز خلو الشىء عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (وقوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه تايد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا

(الحىّ القادر العليم السميع البصير الشائى المريد) لان دليل بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضا قد ورد الشرع بها و بعضها مما لا يتوقف ثبوتُ الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه

ماسيجىء فى التكوين فلم يجوز والنفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجددها

(قوله بان محدث العالم على هذا النمط)

فلاشك فى صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست فى الخارج الا الاعراض وأما البقاء فليس أمرا موجودا فى الخارج زائدا عليها حالا فيها كحلول السواد فى الجسم بل هو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض فى كل زمان الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة فى العقل لا فى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه أيضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة فى الخارج والالزم كونه محل الحوادث تامل فانه دقيق (قوله على ماسيجىء فى التكوين) حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس

الشرع ليس فى حقى لانه ليس من إلهى لانا نقول تثبت المعجزة انه من إلهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما

(ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه

يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم ثبوت هذه الصفات البديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات

وليس أمرا متحققا مغايرا للمفعول فى الخارج (قوله يعنى ان تصور الواجب الخ) يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفى الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعنى لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثا (قوله ولا يخفى الخ) يعنى لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده

علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والاقتدار على انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقريره والواجب تقوم بذاته دليل من الشكل الثانى ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتنعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولو قيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا أقصر منها ماذكره فى شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفى العرضية عنه صفاته

لانها أشبه بالاعراض وكانه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى اعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم (قوله ولانه يمتنع بقاؤه) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبنى معناه ان هذا الدليل مبنى على ان الخ أما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه في الوجود لا في مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى انكارها فمن قال هذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يزد على الشرح شيئا (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود الخ

مندرجا

فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني

ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهة الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا

من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان اعتبار الخ) يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثا او بثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم و بثبوتهما على ثبوت الحياة اذ لا معنى للحياة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر أيضا بديهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وأما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم الخ (قوله وعلى ان هذا الخ) ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس

وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف البارى تعالى وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس با بعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطئها ليس بتام اذ ليس هنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض بطيئة و بهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث (ولا جوهر)

(قوله كما فى أوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام وأوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وانتفاء الاجسام) هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال فى مقابلة الضرورة

مندرج فى عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبنى على ان بقاء الشئ أمر موجود زائد على وجوده وفى قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على أنه أمر عدمى ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى يدل على أنه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثانى يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا فى كلام الشارح (قوله يعنى ان تفسير القيام الخ) يعنى فى قوله كما فى صفات البارى اشارة الى تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير جار فى قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالى الخ) يعنى أنه نقض اجمالى للدليل الذى أو ردوه على امتناع بقاء الاعراض

قال الشارح الاصفهانى للطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى وفى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لا بد من الوجود فى الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود (قوله وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف البارى تعالى) يعنى لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية فى التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعنى تفسير لقيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) فى المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية أى موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية وماخذه التوقيف ولا توقيف

ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على أنه لا يصلح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل فى نفى ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتامل والدليل الثانى على نفى الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفى كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثير الواجب جدا أو الترجيح بلا مرجح وما يقال أنه لا يصح أن يكون جزأ لا يتجزأ والا لكان فى غاية الحقارة يرده ان

أما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزأ أو هو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك وأما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع مجردا كان أو متحيزا لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع وأما اذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهبت المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه * فان قيل كيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع

لان أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضرورى أيضا (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة)

وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال أعنى مخالفة الضرورة (قوله لان أصحابنا جعلوا الخ) نقل عنه محصله أنه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض أيضا ضروريا مع جواز عدم بقائها

الصغر انما يوجب الحقارة لان آثاره حقيرة فى جنب آثار العظيم أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان فى غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع الخ) يعنى ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لا فى موضوع مجردا كان أو متحيزا والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثانى بامرين فلا يرد أنه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفى الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته فيه اشارة الى معنيين آخرين للجسم والجوهر لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى ان المنع عن وصف البارى بهما من حيث التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغى الاكتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغى أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب

الحكيم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من وجوه الاول الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين أو الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ماذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع اللذات (قوله ولا مصوّر أي ذي صورة الخ) تفسير المصوّر بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبية كالتامر واللابن لا اسم مفعول لكن فيه انه لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز ان تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها و يستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرف ولا تكن كغافل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها الدلالة على

---

*قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه وفيه نظر (ولا مصوّر) أي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات

فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته و وجود الواجب عين ذاته عندهم

(قوله وفيه نظر)

اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادّعى التفرقة فليبين انتهى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التمييز كما في المتن (قوله فيلزم ان يكون الخ) أي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون

اذ الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر أشد من الجرم بقى انه لا يصح قوله لان ثلك من خواص الاجسام لانها تحصل السطح أيضا فينبغى ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أى ذى حد ونهاية) يمكن حمله على نفى التحديد ونفى معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للبسائط (قوله ولا معدود) لا يخفى انه تكرير صريح لقوله

الواحد لان الوحدة نفى الكثرة وقوله أى ذى عد وكثرة الخ تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفى التبعض والتجزى والتركب يؤل الى واحد وكان الداعى الى نفى التبعض والتجزى والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلى والوهمى والتجزى على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر فى التجزى الانحلال الى ما منه التركيب بخلاف التبعض

(ولا محدود) أى ذى حد ونهاية (ولا معدود) أى ذى عد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزىء) أى ذى ابعاض وأجزاء (ولا متركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا

للقطع بتغاير المفهومات وأيضا لا نسلم ان الاذن بالشىء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص

ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهيتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد فى الواجب أيضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتغاير المفهومات) فان الله علم للجزئى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم (قوله وأيضا الخ) أى يرد أيضا انا لا نسلم ان الاذن بالشىء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر فى ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه اعلم انه لا كلام فى جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة له فى اللغات بل انما النزاع فى الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أو لا وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى أبو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد

ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد بنفى التبعض نفى اضافة البعض اليه وبنفى التجزى نفى اضافة الجزء وبالتركيب نفى اطلاق الكل والمركب فلا تكرار أصلا وكما أنه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى تقديم قوله فماله أجزاء الى آخره على قوله لما فى كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها

التناهي بعد كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قوله أى المجانسة للاشياء) يعنى المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ماهو من أى جنس هو وفيه نظر لان ماهو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ماهيما الا ان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع فى كتب الميزان فى تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى قولنا بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفى المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى

وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) أى المجانسة للاشياء

ولا شك فى صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافى وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر فى التجزىء كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض

لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع كذا فى شرح المواقف (قوله ولا شك فى جوازه الخ) وكذا فى جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذى يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على مالا ينبغى ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعى الى مالا ينبغى والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أى قيل فى بيان وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافى (قوله لكن يعتبر فى التجزى الخ) على ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشيء الى أجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر فى الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبرا فى التجزى

قولنا على بيان نفى الوصف بالمائية لانه لا حاجة اليه بعد قوله أى المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد ان مجانسة الواجب لا تقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغى والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا تهمل التميز

فالاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائية على أنه لا يسئل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهى وان قيل بها فى حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ماهو سؤالا عن الجنس بقول السكاكى لا يناسب أدب المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا وأيضا لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف

أيضا فقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسعه المقام (قوله ولا بالكيفية) في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالام مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا أن يدعى

ان اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي أو نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور

لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان

(قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك

والتبعض أيضا على ما فسرهما الشارح لا عتبار الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (قوله لان معنى ماهو الخ) تعليل لقوله أي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب الى ما أعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انسان أو فرس أو طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفى عنه) أي وانما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها

يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه معا له المكان اشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن وههنا بحثان أحدهما ان التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلابد من تاويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب الى التاويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على ما ليس لتمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث عين السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند

وعلى نفوذها بكليتها فى البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوى المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوى ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما وأما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل وأما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان ٢٤٣ بحسب معانى المكان فلا يصح

والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى * فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا * قلنا المتمكن أخص

لكن يرد أن يقال المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد)

معان أخر أيضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشىء على ما ذكره السيد الشريف فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل أن يكون فرعون قد سأل عما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال أى شىء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هى وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره فى المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبى قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوى (قوله لكن يرد أن يقال الخ) يعنى يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر فى الماهية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس

تعريف واحد له بجميع جميع المعانى (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بالخلاء) لا خلاف فى مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف فى وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تاويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شىء من افراده فتامل

ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققا أو موهوما واعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشىء عن النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص عن المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوى المتمكن ولو حمل نفى المتمكن على هذا المعنى لصح أيضا (قوله قلنا المتمكن أخص

من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شىء ممتد أو غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فاما فى الازل

يعنى ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة

المنطق أى المقول على مختلفين بالحقائق على مايدل عليه ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوى أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعين أمرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتامل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى أى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكروا لقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة وأما قوله لان معنى ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى لأن هذا المعنى مراد ويؤيده أيضا ما سيأتى من قوله ولا يماثله شىء فتامل (قوله يعنى ان البعد امتداد له الخ) يعنى ان كلمة أو ليست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان أحدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء أى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضا كما وقع فى عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء أو السطح وأما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف الخ) يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه انما هو للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذى هو لا شىء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد

من المتحيز) فلو نفى التحيز لكان أنفع وقوله لان الحيز يفيد ان لا مخالفة فى مفهوم الحيز كما فى مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده الا فى كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان .

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادثا يجب أن يكون هناك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلا

لتحيزات (قوله وأيضا اما أن يساوى الحيز الخ) قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا جاز أن يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى لكن الكلام فى لزوم التناهى قلت على تقدير عدم التناهى جاز أيضا أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير التناهى يجوز أن يكون أنقص عن غير المتناهى انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهى أو التجزى وذلك

فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث وأيضا اما ان يساوى الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيا أو يزيد عليه فيكون متجزئا

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوى الحيز أو ينقص أو يزيد)

موهوم مفروض فى الجسم أو فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبنى على وجود الحيز) يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان العدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة أزلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى ولعل الشارح أراد بقدم الحيز أزليته وهذا أيضا محال فى حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للحيز وضع معين أزلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى فى الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه أنا لا نسلم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى ينافى وجوبه الذاتى لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال أنه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجوب وأنا لا نسلم أنه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ) على ما مر من ان المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية باسرها الا أنهم قالوا بوجود

لازم سواء قلنا بعدم تناهى البعد أولا فالمبنى على التناهى تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره ولو كان الدليل مبنيا على تناهى الابعاد يلزم التناهى على تقرير الزيادة أيضا ثم جريان الترديد فى الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد

(قوله واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة) لما كان فيما بينهم نفى المكان والجهة معاً أشار الى نكتة ترك الجهة وهى
ان نفى المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفى المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه اما لو كان حد
الحيز الاعم من المكان أو نفسه فنفى التمكن لا يستلزم نفيه (قوله ولا يجرى عليه زمان) أى لا يعين وجوده بزمان
فان الجريان على الشىء يستعمل بمعنى تعينه به ومنه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى
جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا أو ضربة فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى
بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء
الزمان أو على ظرف الزمان وهو ٢٤٦ الآن والاول يسمى زمانيا والثانى دفعيا ومثل هذا الشىء
لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه فى الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه وكما ان الزمان لا يجرى عليه تعالى لا يجرى على صفاته

واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانهما اما حدود واطراف للامكنة أو نفس الامكنه باعتبار عروض الاضافة الى شىء (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك

هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشىء على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى حينئذ لكن الكلام فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شىء) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها

الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا الترديد الخ) دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشىء على حيزه أو نقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أو لا وقيل أنه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للحيز اذ هم يطلقونه على التزايد والتناقص يقال زيد فى المسجد وعلى الكرسى (قوله ثم ان هذا الدليل) أى هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على

القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعنى به الاشاعرة فانهم
قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشىء زمانا للشىء عند أحد
ويكون الشىء الثانى زمانا للشىء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجىء عمرو وجاء عمرو عند مجىء زيد وهو
ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند
الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار
الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر بحركة الفلك الاعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات
ثانيا وبالعرض على ما بين فى محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك

تناهى

الاعظم عان جميع الحركات تقدر به ثانيا و بالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجرى عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة وذلك أن تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بالحق والواجب في كل بمعنى وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه والمشبهة قوم

قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه وآكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث وأيضا اما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية

(قوله اما ان يتصف بصفات الكمال الخ)

تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني أيضا على أنه تعالى ليس جزأ لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص

شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسيم الصرف وأما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احدى وسبعون والعبارة تدل على ان أحدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا أبلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزىء والمحدود والمتناهي وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا الاستعمال لغوي ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام

فى كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفى نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان فى قوله وان الواجب الخ تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال أولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف انه من تعدد موصوفات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفى استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا فى عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم وكون مثل العلم والقدرة صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل تدل على انتفائها عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر

وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب و يرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضا صفة الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب

المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله و وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة يعنى لا نسلم أنه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعنى لا نسلم أنه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا ما بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان لكن لم يقم دليل عليه يعتد به (قوله و يرد عليه الخ) اثبات الملازمة الممنوعة يعنى ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان تكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية صحيحة أعنى قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلى يستلزم السلب الجزئى ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما قيل أنه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا (قوله وأيضا صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة

لا لاصلة الثبوت والابقى لا بلاخبر وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ماذهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا مدخل فى عدم الابتناء لابها ن عقائد الطالبين وتوسيع مجال الطاعنين كما لا يخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة على التمكن) اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج المخالف فى التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر فى الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو فى قوة المذكور وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزا لا متمكنا والنص الظاهر فى الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركب أيضا والاولى أن يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبان كل موجودين فرضا

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماساله أو منفصلا عنه مباينا فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناهيا والجواب عنه ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم أو يؤوّل بتاويلات صحيحة على مااختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لطبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شىء) أى لا يماثله أما اذا أريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقه فظاهر أنه ليس كذلك وأما اذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أى يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيأ من الموجودات لا يسد مسده فى شىء من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم (قوله أو يؤوّل بتاويلات) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرّب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة الملازمة يعنى ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة

لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماساله أو منفصلا عنه) أى بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم لا ينفى المماسة حتى يثبت كونه منفصلا الا أن يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال بعض الاجزاء اذ هو يكفى فى ثبوت التباين فى الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم

والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفى كونه متصلا بشىء من العالم وقوله فيكون جسما أوجزء جسم يتجه عليه أولا أن مخالفا لم يدع انه تعالى جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم فى موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا ولا يخفى أن الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضى التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما فى المواقف والوهم المحض مالم يخالطه صلاح العقل والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من أعلاها كذا فى القاموس (قوله ولا يشبهه شىء أى لا يماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفى المجانسة وهى المشاركة فى الجنس ونفى

المشاركة فى الكيف لان نفى المماثلة أفاد نفى المجانسة فى الجنس ونفى الكيفية أفاد نفى المشاركة فى الكيف
وباب التنزيه وان كان يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على مالا يسلم عنهما
وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة ظاهر مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات
فى الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه فى المواقف بانه لو شاركه
غيره فى الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو
اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أى يصلح كل لما يصلح له
الآخر مما أورد عليه أنه يقتضى رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين وأجيب بان المراد بسد أحدهما مسد الآخر
سد أحدهما مسد الآخر فى الصفات النفسيه وهى مالا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات
كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغى أن لا يستدل
على نفى المماثلة بهذا المعنى بل علمه وقدرته أجل وأعلى مما فى المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات
النفسية لانا نحتاج فى الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذى يستفاد من كلام
الشارح دفع الايراد بان المراد سد أحدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه

مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال فى البداية ان العلم هنا موجود وعرض
ومحدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لكان الله موجودا وصفة
وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثله علم الخلق بوجه من
الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع
الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ أبو المعين فى
التبصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان

(قوله فقد صرح بان المماثلة الخ)

(قوله قال فى البداية ان العلم هنا موجود) أى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف فى وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة الله تعالى فتنبه

وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين مثلا
فى صفاته تعالى وقوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة فى نفى المماثلة فكأنه قال فلا يماثل علم الخلق
أصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى
ينافى ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين
كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتى ويعلم من كلام الشيخ أبى المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوى ويفهم
من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم دليل ثان على
فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضا دليل عليه فالظاهر فى قوله والظاهر أنه لا مخالفة ترك
الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر ان المراد نفى المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل
نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبى المعين والاشعرية وبين كلامى البداية أيضا وقوله والا أى وان لم يكن
مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد أنه ينبغى تقديم قوله والا على
قوله وعلى هذا ينبغى أن يحمل الخ ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعرى من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم
فى الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم دفع التعدد

(قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته ولك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا إذ يمتنع فعل المختار بدون العلم فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما أن العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لا نخالف فيه وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانه لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في أكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور عن الفلاسفة انهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجه أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد ان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تامل

يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية من أنه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا لا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعض والعجز عن

يريدان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيجيء

مثلا وهي لا توجد الا في الواجب (قوله يريدان هذا التصريح الخ) يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع

البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

(قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا وهذا العلم مستمر قبل الوقوع و بعده

الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخالق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك الشيئين في بعض الوجوه كاف في تماثلهما و وجه التوفيق ان المراد بالاشتراك بين من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا و يمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلا والحال انه صرح بانها انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار و بما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الجلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي أوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم و يخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله الممتنع و يستلزم ان تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضا ان أريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت

(قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادىها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي أن

يذكر المتكلم والمكون أيضا وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت انه عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله

ولا يقدر على أكثر من واحد والدهرية على انه تعالى لا يعلم ذاته والنظام على انه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد)* لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول

متغيرة أو لا كالاجرام الفلكية الثابتة على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة على ماهو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه

سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان ماخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت الماخذ لا لان الماخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود

منافى الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل

هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى طريق الادراك لافى المدرك هذا ما أفاده العلامة الدوانى فى تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسى فى شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلى وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن أو غدا أو أمس فانه لو كان عالما كذلك فاما أن يتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب و بعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا و بعضها حاضرا و بعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة فى الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى دائما حاضرة عنده فى أوقاتها بلا تغير أصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى أن علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى من الافتقار الى الآلة الجسمانية و بالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله منافى الايجاب هو القدرة الخ) يعنى ان للقدرة معنيين أحدهما صحة الفعل والترك أى يصح منه الايجاد وتركه وليس شىء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب المليون وهو مناف الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما وهذا المعنى لا ينافى الايجاب فان

ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل ألفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له تثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغيرذلك

فتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت الماخذ فى نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود

دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيهما من غير تخلف مع أنه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فمتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ماصرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ان قصد فـ[illegible] وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لاز[illegible]ته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع فى زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما ان فى حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف فى ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشا هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته (قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعنى ان أراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له أنه يقتضي ثبوت الماخذ فى نفسه فى الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له

وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه عالم لا علم له) * ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له * قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية أيضا

ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب اللذين هما ماخذهما في الخارج لانهما أمران اعتباريان على ماحقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الشيء [illegible] بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف [illegible] بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع [illegible] النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه أنه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد فرعوا الخ) تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لا سواد له فحينئذ يكون راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من أنه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يأباه قولهم الخ)

عليه وذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثراله من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحي والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلائق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك

وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض

وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا تثبت في غير الاضافة

(قوله) يعني يأبى عن أن يكون المراد ما ذكر إثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما وأما العالمية التي هي حال فقد اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا أنها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر لان العالمية أيضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضا كذلك فلا وجه لتخصيص نفي العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويتان في الاقدام في ذلك تأمل نخذ ما صفا ودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) أي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود

(قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق اسم العليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه بل حدوثه في الشاهد لا يصلح في الغائب فيجعل في الغائب قديما فسلم ان دلالة صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفاعل

ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (أزلية) لا كما تزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون

(قوله ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته

صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تامل اذا الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية وأما اتصاف فاعلها بصفة أخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف أنه لا حجة على ثبوت أمر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء أنه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسندها الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم ان يقولوا) أي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (قوله لهم ان يقولوا) يعني لهم ان يقولوا

(قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كو[ن العلم] حيا قادرا صانعا معبودا للخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعينية لاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحدا من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلا منافيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية) هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى لو ان

قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الأزلية تقديم الاصل على الفرع لكن للتأخير أيضا وجه وهو أن ذكر الدليل بعد وضع الدعوى نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون أنها حادثة لا في محل وقوله لكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لانهم ٣٣ لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة) قد عرفت ان هذا التمسك لا يأتي لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولى أن يقول ٢٥٩ فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر

الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر أشار الى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات

(قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن أشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست متغايرة

يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغاير الذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول) أي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة (قوله لكن اشار الخ) يعني اشار المصنف بنفي تعدد الذات

فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أ لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو ولا غيره مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله ولذا ذكر لا هو ولا غيره ... في الجواب ... لا هو ... الاعتراف بالعينية والاولى أن يقول ولما

ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة

ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له فى الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ماذكره لشهرته فيما بين القوم (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا

والصفات القديمة بنفى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة أيضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار الخ أى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس فى كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولان الغرض الاصلى) عطف على قوله لان الجواب التام أى انما قال اشار لان المقصود الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو فى الجواب بل هو يتم بنفى المغايرة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الخ) يعنى ان الشارح حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور فى ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافى له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ماذكره الشارح بقوله فالاولى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذى ذكره بقوله ولقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفى التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (قوله وانما حمل الشارح الخ) أى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفى التعدد دون نفى قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفى التعدد مطلقا وفى قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ماذكره المحشى (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا) يعنى كما ان التزا

العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهى لا هو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لا هو بلا خلاف اما على ماذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا خفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر لا يكفر مالم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به فلا يتجه عليه أنه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغى أن يكفروا مالم يلتزموا فعلم أن تكفيرهم بما التزموا بلا شبهة وهو ماصرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بان آية تكفيرهم اقتضت الكفر التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام ولا نحو أنه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم أثبتوا

ولذا قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات على أن قوله تعالى وما من إله الا إله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وأيضا ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ذلك منهم

الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله ولذا قال فى المواقف الخ) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر (قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات) هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة فى تكفيرهم ماذكره بقوله على ان قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد يعنى انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلاثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلاثة انهم سووا الثلاثة فى الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح فى بحث حذف المسند من شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح فى الهيات المواقف انه لا مخالف فى مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية أى النصارى فما ذكره المحشى كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة محل بحث اذ الاشتراك فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف فى تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات وأقنوم الابن وهو العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه يعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه الخ مبنى على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بان الله ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لا سترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضا ترتب الخ) يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما فى قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرا فى

فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومى بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكأنهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده أولانها أصول الالوهية وانما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع ان الذات رابعها لان الذات ما لم يوجد مع الثلاثة لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلائم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات

(قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال
على الآخرين حتى تثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجويز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على
الآخرين على انه بانتقال أقنوم العلم تتعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله

التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك

وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والحياة والعلم) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا أنه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد

التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح تشير الى الاول) أى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك (قوله وبالاقنوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أولانها أصول الالوهية (قوله وقد يوجه بانه ميل الخ) قال فى شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائمه انتقال أقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة) أعنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها فى الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر فى بعض الكتب عن أقنوم الاب بالذات قال القاضى فى تفسيره ويريدون بالاب

ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفى لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما فى

الاثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع أيضا انه قد عين معنى الغير فى هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا الى الظاهر يمنع التغيير [illegible]

التكثر على التغاير لكان موجها (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه أولا بأن الوحدة ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكثرة لا من خمستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب أو بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا او بانه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة الى غير ذلك من الواحد

للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وأيضا لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة

(قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع أن البعض جزء من البعض) يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

بالاب الذات و بالابن والعلم و بروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المنفصل الخ) الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخلا فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي و لاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه أي جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه أعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جعله الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التغليب يعني اطلاق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزأ من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة

والاثنين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضا لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة (قوله فالاولى) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير

الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى فى عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هى واجبة لذات الواجب وكون مرادمن قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ماذكره يكاد لا تساعده عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول فى الواجب فكما أن حمل الله تعالى عليه يجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ماذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف فى التاويل وفى قوله ولا استحالة فى قدم الممكن فيه أنه يستحيل عند منكر الايجاب الذى يدعى كونه فاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث

فالاولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لايجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها أعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته

(قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب أيضا بان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولوسلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما فى نفسها) فهى ممكنة

بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا اشتباه وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشىء عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى عما عداها أجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو فى حكم الجزء فى عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتروبجا أو هو من قبيل اجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضا بان القديم الخ) يعنى منع الملازمة أى لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلى قائم بنفسه غير محتاج الى شىء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت أزلية والمراد بالازلى مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعنى مالا ابتداء له أصلا (قوله ولوسلم) منع لبطلان اللازم أى ولوسلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه أولا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتى والزمانى المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتى والزمانى من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات

(قوله

(قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش فى نفى الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا

بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين أحدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن فى كون قوله وهى لا هو ولا غيره

موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها *فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشىء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة

قدسبق مافيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن محدث أى مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفى قدمها) يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

(قوله قدسبق مافيه) أى قدسبق فى الشرح أن القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكليه ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفى عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة فى قدم الممكن الخ (قوله بقدم المشيئة) قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ماشاء الله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا فى شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أى المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب

فى الظاهر رفع النقيضين نظرا انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة فلا لان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من اللاكاتب العدول بل كانت بحسب الظاهر جمع النقضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره فى معنى لا هو وفى الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشىء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشىء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين الواجب تعدد غيره من القدماء

* قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر و يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات و بعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية

(قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة وأجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يغايره ثوبه (قوله أي يمكن) الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل

الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض أيضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا ترضى بسماعه الآذان الكريمة (قوله قالوا الخ) أي يبنوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يغاير زيد ثوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بان يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الخ) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدنا لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو

(قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم أنه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يغايره ثوبه بل أمتعة البيت و بان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجيء

(قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية

والعدم على الازلى محال) هذا البيان يستدعى أن لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول و زيد دفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز وفيه أنه لو كان كذلك لم يقتصروا فى الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما فى الحيز لامتناع الحيز عليهما و يعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغايرة فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضى صفاته و يمتنع انفكاك كل من المقتضى والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين

آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها و بقاؤها بدونه اذ هو منها) أى بعض منها فعدمها عدمه أى عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما فى ضمن واحد ما أى واحد كان واما فى ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها ووجوده لا مطلقا بل فى ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق فى نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما لانهما ليسا بموجودين وقوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجهين أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة فى ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن فى الصفات المحدثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بينه ما ذكره الشارح على ان الصفة اللازمة المحدثة لا تتحقق عند الاشعرى اذ الاعراض لا تبقى زمانين

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها و بقاؤها بدونه

لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتامل (قوله والعدم على الازلى محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له

أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس اللتين أثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليتامل) وجه التامل أن المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق فى الالهين والجسمين القديمين فى ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم الانفكاك الخ) أى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب

إذهومنها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كذاذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذلا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا

والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه و وجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره (قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات و بهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف فى الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع)

الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين (قوله والا فمجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لا تقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ) قال الآمدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا و رازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا فى شرح المواقف و بما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشى الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به (قوله و بهذا يظهر الخ) أى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق أعنى أنه يقال فى اللغة والعرف ما فى الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة أيضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام

(قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين) * لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد الاكتفاء بجانب واحد * لانا نقول ذلك كلامه مماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها و بقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكفى امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد

(قوله

وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل

قد عرفت ان المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك فى الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما فى عدم أو حيز

(قوله قد عرفت ان المراد الخ) يعنى قد عرفت فى الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أى يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك فى الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم فى الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع فى الحيز فان العالم متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض فى الوجود بان ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل فى الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبى ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشىء منشؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ماهو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة أو فى التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد بأو أن قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ أن قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين فى الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور فى تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك فى التعريف غير مقيد بقيد فى الوجود أو فى الحيز حيث قال أى يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران مايمكن الانفكاك بينهما أى فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذى ذكره المحشى اذا أخذ كلمة أو فى التعريف كما قال بعضهم الغير ان مايمكن الانفكاك بينهما فى الوجود أو فى الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو للتقسيم لا للترديد تامل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما فى عدم أو فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز أيضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم

(قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أى غير الجزء الاخير وأيضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت مافيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضا الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد

---

* ان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون أحدهما قائم بالاخر أو بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز أن لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على أنه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة)

في العدم والحيز جميعا (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر أو قائما بمحله وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم أو محلا لمحله أو جزأ للشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على انه يرد الخ) أي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على أنه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض

لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين

يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام فى الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى (قوله لا يستقيم فى العرض مع المحل) أى فى العرض الجزئى مع المحل الجزئى

اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحلها (قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام الخ) يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو فى الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره او لا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعرى وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك

فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين الشارح عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفى فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة بقى ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزأ له وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب تعس

وكالعلة مع المعلول بل من الجانبين لان العرض ... الاضافية وقد ... بذلك

لان الكليين ليسا موجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض
بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله العالم قد
يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك
جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك أعني الامكان
الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والتقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان
بحسب الذات نقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون
الذات مغايرا للعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء
كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير
للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز
العرض كما لا يخفى (قوله لان الكليين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض
والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا
قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج
(قوله وعدم تصور هذا العرض الخ) لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل
الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونها جزئيا بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أي
باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره
بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال
لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر في
ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة
الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر
ولا يخفى أنه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على
تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على
تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف
الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على
ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله
رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء

الامر فلا وجه
لاعتبار صحة الانفكاك
بحسب العرض

مع

(قوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم و يفهم من قوله فانه ٢٧٣ يشترط الاتحاد بينهما الخ ان

* فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر فى التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق فى أول الكتاب

مع الكل و بما ذكرنا علمت أنه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل فى قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تامل قال الفاضل المحشى أنت خبير بأن وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضى فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه أقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه أيضا فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ) أجيب عنه بأن ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه و يمكن ان يقال معنى التغاير

اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذا الحمل اتحاد المتغايرين فى المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة فعليه أن يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر

الضاحك (قوله قلنا ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة) وأيضا هذا يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه

يعني لانه من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيرا ما يروى ان مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فتسمح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى أن لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف يجعل الجزء غير من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون الشيء من الشيء

لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان بدزيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه

(قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ أن المصدرية بدل أن النافية تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير و ينتقض أيضا باللازم فانه غير عند المعتزلة

في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزأ من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فصل) وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل أي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لام عن النون وفي بعض النسخ تصحيف مخل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال لزم أن يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم أنه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل (قوله و ينتقض أيضا الخ) أي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيرا ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي

وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة بان مغايرته لنفسه و بالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد

ولا يخفى مافيه (وهى) أى صفاته الازلية (العلم) وهو صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة)

(قوله ولا يخفى مافيه) لان كون الشىء من الشىء وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفسية وبالجملة مغايرة الشىء للشىء لا تقتضى مغايرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل

بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضى النفسية) أى العينية حتى يلزم من مغايرة الشىء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزأ من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان أن ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه أو لا اذ يكفى أن يقال انه من العشرة وهى لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشىء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شىء واحد فالصواب أن يقال فى توجيه النظر اذ كون الشىء من الشىء وعدم تحققه بدونه لا يقتضى عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما (قوله فان للعلم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات فى الازل من غير أن يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد من غير أن يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلى كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهى متعلقاتها أعنى جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات فى زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت

يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية فى قوله وله صفات أزلية وفيه أن ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعلم الله تعالى والماخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخله فى العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف المحسوس وكما أن علمه تعالى أزلى

تعلقه بما يجب أن يعلم فى الازل أيضا أزلى اذ تنزه تعالى عن الجهل بشىء فى الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار أنه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العليم ما يقدر هو عليه مما

وهى صفة أزلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها (والحياة)

(قوله تؤثر فى المقدورات) بجعلها ممكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فحينئذ تعلقات القدرة كلها قديمة وأما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند

مجتمعة أو متعاقبة فى الوجود لان كل ماهو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على مازعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا فى صفة العلم بل فى تعلقاتها التى هى أمور اعتبارية واضافية ولا فساد فيه وهذا ماعليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته أيضا غير متناهية بهذا المعنى على مامر فى تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان المتجددات سواء أخذت باعتبار انها ستتجدد أو باعتبار انها وجدت الآن أو قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك أيضا متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ماذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله بجعلها ممكن الوجود الخ) يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الوجود أى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود فى نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته أمر ذاتى للممكن تعالى القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع أو واجب فلا يصح أن يكون أثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم

عرفت وجه تقديمها على الحياة (قوله وهى صفة أزلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر فى المقدور التكوين عند مثبته لانه يتمسك فى اثباته بان القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلابد من صفة بها تؤثر فى المقدور فيؤول بان التاثير فى المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التاثير فى المقدور ولا ينفع التاويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التاثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع فى ان التعلق أزلى أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت فى الازل

بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيأ منها لا يكون لغير

وهي صفة أزلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة

الآخرين (قوله وهي بمعنى القدرة)

نفاه فمن أثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فعندهم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والأولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بما يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بما يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية

الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ماذكر في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ماتوجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرها لانه يصدق على

غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وأذن الشرع باطلاقه على القوى الغريزية فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى يفيد نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري

ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات فى الثمانية (قوله والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرا فى بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهو قوله فتدرك ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا بمجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منهما حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وأبو الحسن البصرى يجعلونهما نفس العلم الا أن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم

من الآخر ولا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات أخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا أنه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل يعنى ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بها على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهرا وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغى أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما نفى كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم فى المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى باى صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكره قوله لا على سبيل التوهم فى موقعه ومما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التى يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع

(والسمع) وهى صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء

فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم

بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل المحشى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أى هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشىء ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار

(قوله

ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة)

عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضا فلا تنحصر الصفات فى السبع (قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق فى القدرة

(قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعرى فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما أثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوء به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى التاويل (قوله واولهما غيرهم الخ) أى فلاسفة الاسلام والكعبى وأبو الحسين البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلى بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلى الذى يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلى الذى يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يردان العلم الخ) لان للعلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس فى ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم فى ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده فى السبع قال السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم

الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلى وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليا وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبنى على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا أن يقال أراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو أزلى وتعلق بعده وهو حادث

(قوله وهما عبارتان) أى كل منهما عبارة عن صفة فى الحى توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع وكانه أراد بذكر الحى الاشارة الى انه لا بد لهما من الحياة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى الحياة كذلك ولا للتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم أيضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين وقوله مع

استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم اليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضا حتى يثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مثبته بل يثبته بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضا واضح فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجه ماذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع نعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح وأورد عليه أنه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل فى قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات وأورد عليه ان نسبة الارادة أيضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل وأجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لا يريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدحين المستويين

وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل

على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به واعترض بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب

الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه وأيضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا (قوله اعترض عليه الخ) حاصله ان الارادة التى من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين أعنى تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى أثبته الشيخ الاشعرى ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثانى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الأولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الأولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود

الاولويه

من كل وجه لمرجح (قوله وفيماذكر تنبيه على الرد على من زعم) رد الحدوث لجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية لعدها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به ورد كونها أمرا باماذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ماهو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها

سلبا أنه يلزم أن يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر في أفعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة وماذكره أن ارادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وماذكره ان ارادته فعل غيره أنه آمر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف ففي ماذكره خلط مذهب بمذهب وتحرير ماذكره في بيان كونها أمرا انه لو تعلق ارادته

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيماذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى ارادة الله تعالى فعله

* لا يقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة
* لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع)

الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب عن الاعتراض وحاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين أي ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان ماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجح احد المتساويين أي وقوع احدهما من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وأنت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف

فعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا محصل لكلامه

تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى

فى بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تامل (قوله تحقيقه) أى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج وكلاهما لا يصير مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو الظاهر واما الثانى فلان العلم بوقوع الشىء فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال أو فى الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى أو مؤخرا عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية عن الشىء فرع ذلك الشىء حتى لو لم يكن ذلك الشىء بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشىء فرع كون الشىء مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشىء مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا أو تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى اذ ليس المراد بالتصوّر والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولى أعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشىء أو العلم بوقوعه سواء كان حصوليا أو حضوريا واندفع أيضا ما قيل أنا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تاخره عنه فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه أعنى كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوى الافهام بقى ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل (قوله وبه يندفع قول الحكماء الخ) أى بما ذكرناه من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه أو متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء

أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره أنه أمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

نعم يرد أن يقال يجوز ان يكون المرجح فى أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه

(قوله انه ليس بمكره ولا ساه) * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات

ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجى كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا منه كما نتصور أولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فى أوقاتها وانما قلنا أنه يندفع لانهم ان أرادوا به أنه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان أرادوا أنه ليس بتابع فى الوجود الخارجى والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله نعم يرد ان يقال الخ) يعنى يرد ان يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل أصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين فى محله فيجوز ان يترك مافيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب أى بان لا يكون مضطربا فى افعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة فى أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة فى أفعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا أنه ليس له قاسر فى أفعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد لا خفاء فى ان هذا موافق للفلاسفة فى نفى كون الواجب مريدا أى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان كون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحقق فى الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا فى كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا

ولوشاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه

نعم يرد عليه أن هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أريد أن الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض أنه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب اصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد السؤال بان الجماد أيضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم أن يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما أجاب به المحشي وان أورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وان أريد الخ) أي ان أريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما تعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراده الله تعالى فهو كائن ومراده وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا

من

(قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعى مناسبته للتخليق (قوله وهى صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريح بما أريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا أنه لما كان بحث الكلام اختص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الازلية هى المعانى القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعانى أو قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغى أن يحال علمه الى الله تعالى و يعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك لان كل من يأمر و ينهى و يخبر) كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها إذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمنى والترجى والقول بان التمنى والترجى يستحيلان منه تعالى مع أنه يوجب نفى الاستفهام أيضا مندفع بان القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه

وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعرى من أنها اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهى صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر و ينهى و يخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة وهى غير العلم

من أهل الحق لقوله تعالى * ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا وقوله تعالى * ولوشاء لهداكم أجمعين ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان ومالم يشألم يكن (قوله

بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة) لا دلالة على المعنى الذى يجده المخبر أو الآمر أو الناهى بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة (قوله وهى غير العلم) أى المعنى الذى يجده المخبر غير العلم والذى يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى فى اثبات الاول بذكر الخبر وفى اثبات الثانى بذكر الامر فلا يرد أن مغايرة الاخبار بالعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا تكفى فى مغايرة مطلق الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة فى النهى وهو أن المعنى الموجود فى النهى غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شىء ولا يريد انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايسة * لا يقال جرى على أن النهى هو طلب الكف فالنهى أيضا كالامر فى أن فيه ارادة فعل * لانا نقول على هذا يدخل النهى فى الامر فلا حاجة الى ذكر قوله و ينهى وفيه مافيه تامل تعرف وما يقال ان ماذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ماأخبر به بالضرورة على أنه لا يتم فى شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشىء لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم بالنفس فى صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر و ينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله التصور الخالى عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم فى الخبر ووراء الارادة فى الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت فى شانه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس

اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده

(قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم أن هذا المقام محار الافهام والذى يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذى نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم و زيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك أن مدلولات الالفاظ متغايرة

قيل عليه الخ) قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقينى لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام فى شانه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ماقاله الامام الرازى من انه لما ثبت مغايرته للعلم فى الشاهد فكذلك فى الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد فى المطالب التى يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بان الذى يصلح أن يكون مدلولا للكلام الاخبارى حسبما هو العلم التصديقى دون العلم التصورى فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسى بحيث يمتاز عن الكلام اللفظى والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما فى الكل أما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثانى فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذى هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايرا لما فى ذاته تعالى فلا بد من بيان المغاير وامكانه فى ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم والخاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع أجوز جوازا سلكته وسرت فيه وعلى الثانى من حار الابل يحورها و يحيرها والحوار والحير السوق اللين (قوله المعنى الذى نجده) يعنى ان المعنى الذى نجده فى أنفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد

اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة أن لا يبقى لنفى ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التاويل مجال نعم ما أورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من أنه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى و يجرى مثله فى الاخبار عما لا يعلمه من أنه هنا ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقته على أنه يرد أنه لولا أن الامر يستدعى الارادة كيف يعذر فى ضرب العبد من يامره بما لا يريده لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا أنه يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريده لا يعذر فى ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته

كمن أمر عبده قصداً لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار اليه الاخطل بقوله

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم أن الشاك فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيا من العلوم فتدبر (قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يامره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب فى هذه الصورة كالا ارادة فالموجود صفة الامر لا حقيقته

أعنى النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى أول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير فى ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة أيضا فعلم انه غير الكلام اللفظى الذى هو العبارات وغير مدلولاتها التى تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال ان الكلام النفسى مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خبير بان ماذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وأيضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند أهل الحق وماذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة فى توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة مغاير للعلم وأما انه كلام نفسى أم لا فهو مطلب آخر أثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما أشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعانى الثانية فى الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى أعنى النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور لما أخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد فى نفسه تلك النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو اتصف بالقيام أو نحو ذلك

(قوله انى زورت فى نفسى مقالة) أى قومت وحسنت كذا فى القاموس وفى الاستدلال به ويقول لصاحبك نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المزينة فى النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث اما أولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على أنه تعالى متكلم فقوله أنه متكلم معمول للاجماع وتواتر

النقل على سبيل التنازع يشهد به ماسيأتى فى تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام على أن المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق فى الشرح أيضا فى شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لا تجتمع أمتى على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت الا أنه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجوده ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى

وقال عمر رضى الله عنه انى ذورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت

والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام)أى التى ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لأنه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال فى التلويح ثبوت الشرع

مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما أخبر به أيضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان أريد عدم تصوره أيضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول أيضا أنا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فى قوله تدبر اشارة الى ماذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء (قوله والحق ان الامر تعبير عن الحالة الخ) أى والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التى تحصل فى ذهن الآمر عند قصد الامر أعنى النسبة الايجابية التى بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال فى التلويح ثبوت الشرع الخ) يعنى ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام موقوف على وجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته أما توقفه على ماسوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق بكونه فعل الله تعالى لانه

تصديق

صفة الكلام فثبت أن الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء

موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولابد في التوفيق من التمحل فتأمل

تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وأيضا الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلابد أن يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده وأما توقفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه الصلاة والسلام مأخوذ من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية وأعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فبين كلاميه تدافع الخ) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وأيضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لابد في التوفيق من التمحل الخ) لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف

فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات ولك أن تجعله فرعا لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا ألا ترى انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضا المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم أو الكلام عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضا لان الظاهر ان كلا منهما يغني عن الآخر ولا يخفى لطف قوله

من غير قيام مأخذ الاشتقاق به و فى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من من جنس الحروف والاصوات)

(قوله من غير قيام ماخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطوب والمعتزلة يقولون بقيام الماخذ و يؤ ولون ذلك بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة

على ثبوت الشرع حتى يلزم ماذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال فى شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظى والمثبت بالشرع الكلام النفسى وقال المحشى المدقق فى وجه التوفيق ان اللازم مما فى التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكرهنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته فى نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام واما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام و وجه الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة الخ) أى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم له يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود فى محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسى وفيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير القائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به تعالى وأيضا المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والقارى التى يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تامل

من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم و ينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام فى محالها ورد عليهم بانه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها وعلم ان الكلام صوت تكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض الهواء حين تموجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام فى الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم و يكون قيامه بالهواء يكون قيامه بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا أن يراد كونه من ضروريات الدين

(قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالمنقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون

الا كذلك والازلية تغني عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلي هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة

ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام (صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي

قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه

(قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجدها ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم فانا نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقائلون بحدوثه) أي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام فقديم عندهم فهو القدرة على الكلام على ما مر قال في شرح المواقف لما رأت الكرامية ان بعض الشر أهون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى أن المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج

الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة اما بحسب الفطرة أو لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضا فطري فلا تحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام بالآلة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه

لكان أظهر و بالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتامل (قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام فى الامر والخبر والنهى بل على سبيل التمثيل لانه يكفى للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هى الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام وحينئذ يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمنى والترجى أيضا وأشار الشارح بقوله يعنى انها صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات و يمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد) لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل فى تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفى تكثر لا دليل عليه فلا يستقل بنفى الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل ٢٩٢ على تكثر كل منها فى نفسها لا يوجب وحدة كل منها فى نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر شيء منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل الباري وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة فى نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام فى الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك فى الانواع الاعتبارية كما فى الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق و بهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق ان التعذر طاريء بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها فى الازل وههنا أبحاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجرى فى القدرة والعلم وغير ذلك والثانى ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق غير أزلى بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام فى نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظى بالنفسى فان الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام والا فجعل الاقسام أنواع الصفة الشخصية مما لا يقدم عليه أحد بل لا يجسر

اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده أعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى أنه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منهما صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها

الموجودات بالاعتبارات أقساما للشخص فلا يجرى فى سائر الصفات وعن الثانى بان الاقسام مذكورة على
سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التى ينقسم باعتبارها
فكيف يعتبر فى الازل خاليا عنها وعن الثالث انه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث
الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى أنه فى
الازل خبر) فيكون واحدا فى الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا
مالم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار

بتعدد التعلقات فلا محيص
الا بالتمسك بالتعلق
وقوله لان حاصل
الامر الاخبار
عن استحقاق
الثواب على الفعل
والعقاب على الترك
لا يشمل أمر الندب
لانه ليس فيه
الاخبار عن العقاب
على الترك وكذا
فى النهى التنزيهى
لا اخبار عن العقاب
على الفعل ولو كان فى
الاستفهام طلب
الاعلام وفى النداء
طلب الاجابة كان
فيهما أيضا اخبار
باستحقاق الثواب
على الاعلام
والاجابة والعقاب
على تركهما وفى كون النداء لطلب الاجابة مخالفة لما اشتهر أنه لطلب الاقبال ولا يخفى أن ماذكر لو تم يجعل الامور
الخمسة خبرا فى الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا فى الازل واختلاف هذه المعانى ضرورى ودليل الاتحاد
مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة
يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا
أولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا و يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه و ربما يقال كل
طلب فى الكلام اللفظى حصل بتصرف فى الكلام الخبرى فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات

فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها * قلنا أنه ممنوع بل انما يصير
أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما فى الازل فلا انقسام أصلا وذهب
بعضهم الى أنه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر
عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق أن عدم وجوده
بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم الذى له كثرة
أزلية بحسب تعلقاته

البارى تعالى اليه فى ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم (قوله
هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين
قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة
بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى
مدلول الكلام اللفظى لزم أن يكون متعددا كتعدد اللفظى ومن ثمة ذهب الجمهور الى
أزلية التعلقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على الموضوع
له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر
تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أى الجواب الحق المطابق لمذهب
الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل
لا ينافى أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان
التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان

الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة

واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل وأجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعانى) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب

هذا الجواب حق لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر (قوله واعترض مذهب الحدوث الخ) نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين ان تعلقات الكلام أزلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود لعام الا فى ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشا الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام اللفظى فان اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسى والا فجعل الاقسام أنواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعنى ان الامر الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع النسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل على ذلك الاختلاف فى لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثانى (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال أنه اذا كان الامر من حيث هو مغاير للخبر يلزم أن يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة فى الازل كما لزم لمن جعله فى الازل خبرا وحاصل الدفع أنه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعنى أنه هو ذلك الصفة الشخصية الا أنه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية أخرى من كونه خبرا أو نهيا أو استفهاما أو نداء ونظيره

عــــلمت فى محلها

وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر

(قوله فان قيل الامر والنهى بلا مامور ولا منهى سفه) هذه شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ماذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضا سفه عند عدم مخاطب والجواب التحقيق عن هذه الشبهة أن السفه انما يلزم فى الكلام اللفظى دون النفسى ٢٩٥ والكذب المحض ما لا يقبل

واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهى بلا مامور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه فى الازل أمرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المامور به فى وقت وجود المامور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفى وجود المامور فى علم الآمر

(قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فيجعل البعض راجعا الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل

ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه أنه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار أنه زيد من حيثية أخرى كحيثية كونه كاتبا والسر فى ذلك ان هذه اضافات عارضة لا غير داخلة فى هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص ثم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلبى يرد عليه ان هذا الوهم لدل على كلية مسمى لفظ زيد ألا يرى أنه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لا يكاد ان تنتهى ولا يخفى أنه ليس بشىء لان الصدق المعتبر فى مفهوم الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولا فى جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هى يقع ذلك الكلى جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيدا الكاتب والعالم والدائم والنائم ما هو يقال فى جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين فى موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والالزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) أى ولو سلم أن الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك فى وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلبى ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد

التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضى كذبا محضا أنه لا زمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضى لقصور معرفة الناضى وكما يمكن الجواب بان الامر فى الازل لايجاب تحصيل المامور به فى وقت وجود المامور به الخ يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المامور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى

المامور فى الازل ولا يحتاج فى أمره الى تقديره فهو أولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لتقدمه وتوقفه بادراك الابن فليس فى أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المامور فلا وجه لامره قبل لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا فى الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف

بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها اوهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح

نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع أنه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ أنه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى أن ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن أن يقول و يطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث لهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية أثبت ان القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصدا على جرى الكلام على وفق الحديث أو نقول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو اشار الى دفع ما يكاد يتمسك به

كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق

(قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفها * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلا وانه قطعي البطلان

الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلا في اللفظي فكذا في النفسي وأنت خبير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضا غير متيقن (قوله اعترض عليه بان فيه الخ) أي ان المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب منه أن يأتي به بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه ان لا يامرنا النبي عليه السلام الخ) يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا عن شيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي

الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على أن القرآن غير مخلوق ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل ووجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله * قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى

(قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفى خلاصة الطيبي نقلا عن الصغانى ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة

لئلا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أوعنادا وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا نترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا مامر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا

* لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم (قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وأيضا فيه تنبيه على الترادف

قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعنى ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها (قوله فان القرآن الخ) يعنى ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو فى عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل فى وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضا فيه تنبيه على الترادف) أى فى ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان

والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضع أنه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وفى موضع آخر أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قوله من أن التأليف) يعنى من الحروف فانه مطلق التركيب المجامع للتوالى فى النطق كيف اتفق والنظم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعانى وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكانى حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال

حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ماسبق من انه ليس يجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزء مسبوق المنقضى ولا يخفى ان بعض ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت ٢٩٨ صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتامل (قوله ايجاد الحروف والاصوات فى محالها) من النبى وجبريل وقوله وان لم يقرأ يعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة التى تتضمنه كلمة الوصل والاظهر أن الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعنى أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام فى محال وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للتطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف فى الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع فى هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العبد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة والاولى أن يقول يصح وصف البارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه

مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محلها أو ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وأنت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا

(قوله وأنت خبير بان المتحرك الخ) يعنى أن قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول فقوله والا لصح اتصاف البارى يريد به الصحة بحسب اللغة

البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحدا معه فى المفهوم وأورد لتوضيحه لا يدل له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى (قوله وقد ثبت الكلام النفسى الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسى الذى ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز ومايوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد أنه يصح وصف البارى تعالى

تعالى بالبياض بل بإيجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كأنه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفى قوله انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل الينا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه منا على أن القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم فى أوائل السور لكن النظر لا يضر فتامل و يمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو أنكم متفقون على أن القرآن منقول الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم أمورا يمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة أولكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ اما يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا فى المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان التالى ان جعل مجازا * فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا فى المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز فى وصفه بكونه غير حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب فى مصاحفنا الخ جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق واما جملة حالية

ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) أى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) أى بالالفاظ المخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضا (غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان بل هو معنى قديم بذات الله تعالى يلفظ و يسمع بالنظم الدال عليه و يحفظ بالنظم المخيل و يكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه أن للشىء وجودا فى الاعيان و وجودا فى الاذهان و وجودا فى العبارة و وجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان

تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك أنه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى أنه لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحركة فيه على ماهو رأى المعتزلة ان ذلك

من المستكن فى غير مخلوق وقوله محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظ مخيلة الاولى أى بصدر ذهنية ليلائم التحقيق الذى سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشىء فى الذهن باللفظ المخيل ونفى الحلول نفى الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة فى النفى والاثبات فان الكل منفى حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لا وثوق عليه (قوله وتحقيقه ان للشىء وجودا فى الاعيان) يريد بالشىء الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشىء على الوجه الكلى ولا ينافيه قوله و وجودا فى الاذهان لانه وجود مجازى كالخوبه عند من ينكر الوجود الذهنى ووجود حقيقى كالوجود فى الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشىء وجود فى الاعيان ليس كقوله وجود فى الاذهان فان وجودا فى الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمى الموجود الخارجى عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها

والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة مميزتها عن الاغيار بيانها كما ان الوجود مميزه عن الاغيار وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان (قوله فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد

الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما أورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ماذكره الشارح ولا يبعد ان يقال المراد

فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

(قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ) يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف

الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي أو المخيل أو الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروءا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث

تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر ووصفه بانه يلاحظ التحقيق دون ماذكره المصنف بناء على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ماذكره وصف الكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء آخر به حقيقة

ويتفرع من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتامل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف لما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى وأما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه الله

والتفصيل أنه لما تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتامل

يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو المخيلة أو الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشى هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك أنه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ ولله در من فسر قوله وتحقيقه أى تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تامل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل أنه لما تمسكت الخ) يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا أجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم

على التعريف وان تعريفهم لاحد معنيي القرآن لا لجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيماله الوضع الشرعى (قوله أى من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) أول عبارة الاصوليين لئلا يلزم فى تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة فى اللفظ مجازا فى المعنى لكن لا يساعد هذا التاويل ما فى كتبهم أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبى حنيفة الا أنه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن أزم وفى قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجعل القراءة واللفظ والمساس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجنبي الا أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام

بسمات الحدوث و وجوب حمله على اللفظي لا على ماقدمناه (قوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعرى لا يحتاج الى تاويل قوله تعالى وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر بالجاء المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى التاويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) أى كليم الله فان كليمك الذى يكلمك على مافى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه أو الى ماقيل من انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى

من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبى منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف الخ) يعنى مايدل عليه ماذكر فى توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجازلو

فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة *قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى و بين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفى أصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى

(قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وانما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ماقرره الشارح بقوله فحيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى وجه تخصيص موسى

كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وماذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراط كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضا يتجه أنه ينبغى أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفى أحد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا الا أن يقال يصح نفى المعنى الحقيقى عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المؤلف

بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معنى و بالمنفي عنه معنى آخر (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه ان هذا يقتضي أن يكون منقولا في اللفظ مهجورا في المعنى لا مشتركا وأجيب بانه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لا بد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للعلاقة كما تشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظي و وضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله وذهب بعض المحققين) في شرح المواقف * اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه أن الكلام في التحقيق و بالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك

(قوله انما هو باعتبار دلالته) قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون أيضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل

موسى عليه السلام بالكليم أنه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لعلاقة دلالته عليه

وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو أصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته تم كلامه وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة

الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضا أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله فى الشخص القائم به مجازا ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه فى ضمن أكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء فى نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح فى نفسه ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضا يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على أمور تقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتاخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شىء ولا شبهة فى كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة

انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن

وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه

واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث ويلزم أيضا أن يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه أعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل على ما بين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى أن يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر فى المنقول لان فى المجاز أيضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلبى يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر فى النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح فى التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر فى الثانى فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار فى المعنى الثانى بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا فى النقل لزم أن يكون اللفظ الذى اشتهر فى المعنى المجازى منقولا قال فى التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز وأيضا فى شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل أولا فان تخلل فاما أن يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا أو عرفيا أو اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان

وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تاخر الوضع حتى يكون منقولا

لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثانى مجازا وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافى الا كونه منقولا و بمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا فى المعنى الاول يلزم المحال أيضا كما تقرر فى السؤال ولا خفاء فى أن الهجر عن المعنى الاصلى غير معتبر فى المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع فى قول الشارح و وضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع فى المعنى الثانى واعتبار الوضع ينافى كونه مجازا اذ لا وضع فى المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه و بين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينفى كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله و وضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصى لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق فى المجاز والا لم يبق فرق بينه و بين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعانى والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال فى التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس فى الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر فى المنقول وعدم وجودها معتبر فى المرتجل وأما ان وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا فى النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل فى هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الافهام (قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة الخ) أى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخر الوضع الثانى معتبر فى المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى أن يكون الوضع الثانى متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ

اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس

وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه أن كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقرأناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان مايقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسما للنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة

الكلام مجازا في اللفظي لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى (قوله فيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى أنه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقرأناه بل ما أنزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة أنه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وأنه باطل للقطع بان ما نقرؤه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان أراد به أنه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من أفراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص

ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض

ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء فى نفسه)

وفيه بحث لانه ان أراد بصحة النفى نفى صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان أراد أنه يصح نفى كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة و بطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد مالم تكن وحدوث محالها أيضا مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى و بهذا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشى من انه لا استحالة فى وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى و بعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداله بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا مخلص الا بان يجعل الخ) أى لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى و بين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه فى ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلا وأبدا وانما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزم أن يكون

ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع

يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء

النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم أن يكون اطلاق الكلام على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وأيضا يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تامل (قوله يشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير وأجيب بان غرضه ليس نفى الترتب مطلقا بل الترتب الزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعا وان كان مستحيلا فى حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها ألا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعى وقد يقال فى الجواب ان انتفاء الترتب الزمانى والوضعى لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتاليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافى وجوده فى نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعى أو الترتب الذى لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزمانى وقيل فى الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتما

(قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه) لا يحصل التركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صورة الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مترتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع

محسب

ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادى وغير زمانى صارا عنده مساويين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبنى على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافى الاعتبارى (قوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت فى اللفظ فى غير

ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشىء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاله قائما به (أزلية) لوجوه الاول أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثانى أنه وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق

(قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بما سيجىء اتحد الدليلان

بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار فى عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته (قوله لم يرد به الخ) أى لم يرد باخراج المعنى الاضافى الذى هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التى هى مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا فى سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فى انه ليس المراد معانيها التى هى الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعنى لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم أن يكون الصانع محلا للحوادث اتما

الضمائر وفى بعض النسخ فيكون فهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر وفساده غير خفى على ذكى واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورد خالق كل شىء وأما انه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه

العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس فى مضيق التردد فى اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف فى أنه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر فى الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى أنه من قام به الخلق لا انه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قوله

فلولم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار فى الازل لا يتصف بشىء من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من جعل اسم الفاعل مجازا فى المستقبل لكنه مرجح كما يعلم فى محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه خالق لم يتأت خلاف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفى رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا أظهر وعدم تادية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم

فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما يجب أن ينبه عليه ان أزلية الخالق انما تدفع الكذب ان تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخالق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة لان القديمة لانها التى تتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه فمن قال الحكم بناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثانى أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفى استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشىء بالقوة فيقال لماء العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد وأما ما أورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقـ

فلولم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض الثالث أنه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع أنه لو حدث لحدث اما فى ذاته فيصير محلا للحوادث أو فى غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل

وجوابه أنه مردود بان صفة الشىء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه أن لزوم الجواز الشرعى ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل)

يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجىء فى الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعنى الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشىء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعى فالملازمة ممنوعة

مـن ان تـكوين كل جسم قائم به فيـكون كل جسم خالقا أو مكونا لنفسه ولا خفاء فى استحالته

يرد عليه منع مشهور (الجواز أن يكون تـكوين التـكوين عين التـكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه و يمكن أن يقال نفس التـكوين المتصف به البارى تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده

لان الجواز الشرعى موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والقاضى وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان فى مشتقات الاعراض المقصودة لله تعالى وان أراد الجواز العقلى فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل و يمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشى فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذى يقدر على صبغ السواد والحمرة انه أسود وأحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعنى انا لا نسلم انه لو كان التـكوين حادثا لكان اما مكوّنا بتـكوين آخر أو بدون التـكوين لم لا يجوز أن يكون مكونا بالتـكوين الذى هو نفس ذلك التـكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التـكوين بلا تـكوين و يرد عليه انه لا معنى لـكون تـكوين التـكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تـكوين التـكوين عينه انه ليس فى الخارج الا المـكوّن أو التـكوين وأما تـكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق فى الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تـكوين آخر لا بمعنى ان تـكوين التـكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه أى وقد أشرنا الى ما ينفعه وما يضره (قوله و يمكن أن يقال نفس التـكوين الخ) يعنى لا نسلم انه لو كان التـكوين حادثا لاحتاج الى تـكوين آخر أو حدث بغير التـكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا أولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة فى سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارناله فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل متقوّم لها وان وجودها فى نفسها هو وجودها فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له فى الزمان

ممنوع يمكن دفعه بانه أريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض فى الجملة أعنى على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من ان تـكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضا قائم بالجسم فالواضح أن يقال تـكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث فى وجوده الى التكوين

ومبنى هذه الادلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على أنه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ويميتنا ويحيينا ونحو ذلك

فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني أو بنى الامر على التغليب

فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارناله بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه أنه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود هو نفس التكوين أيضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك أنه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات متقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته ولا نسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه أنه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه باختيار الشق الثاني بأدنى تامل فلا نصرح به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر شيأ قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي أورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل (قوله كأنه أراد ماعدا الخ) يعني أراد بالادلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون

(قوله والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق) * فان قلت فعاد الكلام فى تسميته فى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق
لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة
ويجب العدول الى المجاز وبهذا علم ان مبنى الدليل الثانى أيضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر
الحقيقة فبطل ما قيل كانه أراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما عدى الدليل الثانى أو بنى الامر على التغليب هذا وكما ان
مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى أيضا عليه مبنى كون الاماتة تكوينا
ومبدؤه ارادة وقدرة
على ان الموت صفة
وجودية ضد الحياة
على ما فى المواقف من
انه قيل الموت كيفية
وجودية يخلقها الله فى
الحى فهى ضد الحياة
لقوله تعالى خلق الموت
والحياة والخلق
لا يتصور الا فيما له
وجود والجواب
ان الخلق التقدير دون
الايجاد وأما لو كان
الموت عدم الحياة فهو
انما يتحقق لعدم ارادة
الحياة قبل والذى
يخطر بالبال ان
التكوين هو المعنى
الذى نجد فى الفاعل
و به يمتاز عن غيره
و به يرتبط بالمفعول
وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين وهلم جرا ونحن نقول
كما انه يثبت فى الواجب صفة سمع و بصر ينبغى أن يثبت التكوين فانه صفة لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته
من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة ينوط بها الاثر
تقوم مقام الجوارح فى غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة فى غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى
سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا

والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على
كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى
وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين

(قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى
الذى

الكلام على المجاز أما ابتناء ما سوى الثانى فلانه لو لم يكن صفة حقيقية
بل أمرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو
جائز لكونه قبل كل شىء و بعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن
التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا وأما عدم
ابتناء الدليل الثانى فان مبناه لزوم الكذب أو المجاز فى خبره تعالى ولا اختصاص
بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان
الدليل الثانى أيضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه أن يقال
انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو
تحقق الاضافة بدون أحد المتضايفين وكلا الامرين محال (قوله ويخطر بالبال ان
التكوين هو المعنى الذى الخ) يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا
نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل و يرتبط
بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى
متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا انا نجد فى الضارب حين تصوره
بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب و يرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح

يجده فى الفاعل و به يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى

أن يقال ان الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضا لان هذا المعنى متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق فى ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها و بما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق من ان فى هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما فى القدرة والارادة بل فى العلم أيضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا فى الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به و يمتاز عن غيره و يتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر فى الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود أم لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضا انتهى كلامه يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما انه موجود أو انه أمر اعتبارى يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات و زيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين و زيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شىء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلابد أن يكون أمرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات و بما ذكرناه اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات و على تقدير تسليم كونه أمرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير معقول و وجه الاندفاع

ظاهر

(قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعنى ان التكوين يستلزم وجود المكوّن كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متاخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود الحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد أن التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة فى أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو المتعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء من أجزائه بدون العطف على الابدال واللام فى قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى فى والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والالاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقى الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشىء ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان فى حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال أن وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به

(قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) اولكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

ظاهر لا سترة فيه (قوله أو لكون التعلق الخ) يعنى ان تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لا يظهر

قدم التعلق فلا يظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تتعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم بسند لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء

فى الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر به بعد سوى التعلق الازلى به (قوله وما يقال) قيل أى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبح والحق انه منع لاستلزام التكوين قدم المكوّن لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتتضح الملازمة وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفى فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد انما يقال فى بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكوّن من ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية أى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه

(قوله وما يقال) أى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكوّنات

وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم و بكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات و يحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم و بكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقاته قديمة و يكون حدوث المكوّنات بحدوث أوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثانى (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أى لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذا القديم مالا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشى من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون كما أن الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكوّن لان قدم النسبة يستلزم قدم المتنسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخر التكوين عن المكوّن كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وقت وجوده

الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق

وقد يتوهم أنه اعتراض على قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة ألا يرى أنه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات و بين عدمه على انه يجوز أن يكون الجواب الزاميا

وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام ألا يرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته و بين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض أيضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تامل (قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم و يكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كان فاسدا في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحا فان للمجيب حينئذ أن يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء

الا ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم) يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا أو موجبا

جزء من العالم رد قدم شيء من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أى حاصل الجواب عن الاستدلال وأراد بالصفة الاضافية ما لا تنفك عن الاضافة والافكون الضرب نفس الاضافة ممنوع وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل ماخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافية وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره على

وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين أعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تاخر لانعدم وهو بخلاف فعل البارى فانه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود

(قوله ومن ههنا) أى ومن أجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه

لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة (قوله ومن أجل ان المراد الخ) يعنى ومن أجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال أن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله أى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى

باخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكوّن عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعده زيادة في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكوّن اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به لا زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين المتعلق بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينبه عليه ان الفعل كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون

الى آخره والمراد بقوله عندنا

المفعول (وهو غير المكوّن عندنا

(قوله وهو غير المكوّن عندنا) جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والالما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكوّن

على أولي الافهام (قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب الخ) يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى أنه غير المكون والاشعرية الى أنه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز وقال في تقرير الجواب أنه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ماذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا أي وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة

جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم أن لا يكون تعالى خالقا مكونا واحدا الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم والاولى أن يقول وهذا يوجب قدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين

السواد قد قام به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتاويل ماذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكوّن بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان

وليس بشيء لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكوّن موجودة في الاضافة أيضا على أن عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات

لا تتحقق بدون المنتسبين (قوله وليس بشيء الخ) أي ما جعله بعض الشراح ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيه الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لا نسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك أنه لا معنى حينئذ لان يقال أنا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا تشوبها ريبة على أنه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الخ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني أنا لا نسلم أنه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين (قوله والصفة المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالقا ورازقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف

المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب الكلام بل يطلب الكلام مهم وكانه راجع الى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب الكلام العلماء الراسخين محلا لا يصلح محلا للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما وجب حين تعلق الارادة لان تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة ولا يليق تكثير القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالمتغايرة المنفك بعضها عن بعض

لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما

(قوله لان الفعل يغاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولوسلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولوسلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية و يمكن أن يراد بالفعل مابه الفعل و يكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا

من الصفات ماهى غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا و رازقا ونحوهما

(قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل للمكون على مايدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو أثره للمفعول (قوله ولوسلم لم يكن غير الخ) يعنى لوسلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولوسلم غيريته بالمفعول يلزم أن يكون مغايرا للفاعل أيضا لان الانفكاك من جانب واحد أعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا أيضا فيلزم أن تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولايخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذلم يحمل الغير على المصطلح بل على مايقابل العين بحسب المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الموردة فى اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلهما ايرادا على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ماقاله المحشى المدقق فليس بشىء لان هذا الدليل أعنى قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامى الخ) يعنى أن هذا الاستدلال مبنى على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على مازعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة (قوله و يمكن ان يراد الخ) أى يمكن أن يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى

مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكوّنه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له ولا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد إذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه

وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثانى أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد (قوله أقدم منه) القدم اما لغوى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قديم بدون التكوين

الاضافى لكن المراد فى اصطلاحهم مبدؤه على مامر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له (قوله وقد عرفت آنفا جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشى مبنى على تقدير تسليم أن يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشىء لان صحة الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور فى مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر أن يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وأراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وكذا فى الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شىء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته يكون المكوّن محتاجا فى وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكوّن وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا أيضا (قوله القدم اما لغوى الخ) يعنى

ان

ينبغي للعاقل أن يتامل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تميز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء

ان القدم اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية بيش بودن فالمعنى انه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى انه أقوى قدما وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا أنه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلابد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته

بوجه دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفى اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة فى كونه تعالى موجبا وفى كونه ذاتا بحتا لا صفة له وأيضا والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح أوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم فلا يدل على الاختيار الا أن يقال المراد بالوجوه

و بالموت اماتة و بالصورة تصويرا و بالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته و بعض المعتزلة من أنه مريد بارادة حادثة لا فى محل والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته والدليل على ماذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

(قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها فلمناسبة الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفى عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة

بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ماقال الحكماء ان الموجود الذى وجوده عينه أقوى موجودية من الموجود الذى وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود فى الاول بخلاف الثانى وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا فى الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ماقال الفاضل المحشى من كون الواجب أقوى قدما محل بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعنى كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعونه الاصحاب من الضرورى فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون أثره أيضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل (قوله نعم تمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك اذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ماثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر

الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافى ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام

الاختيار بديهى (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أى المراد الانكشاف التام
لا ما تعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه فى حاسة
البصر والمراد بالانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة
للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا فى الرؤية
بهذا المعنى بل فى الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته فى نظر العقل والقوى
الادراكية (قوله جائزة فى العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه) قد سلك ۳۲۵ المصنف فى اثبات الرؤية طريقا
قويما موجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها ظاهر النصوص فقد ثبت اذ لا يجوز تاويل النص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فر

(ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك أنا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى أنه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية (جائزة فى العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع أن الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول أنا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض

(قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى أن الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الرائى (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ)

الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقى أن يكون اما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى ان الرؤية الخ) أى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى أن الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى للفاعل أى كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول مع أن الثانى أيضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير شيء فى العبارة ولانه المتنازع

قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشيء وقوله
ما لم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة
أى العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل فى الحوادث العدم والبرهان
على الامر الثابت أزلا وأبدا أزلى ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال أهل
الحق تنبيه فلا تجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلى على النقلى مع ان التعويل على النقلى لما فيه من الضعف
والتكلفات حتى ان الشيخ أبا منصور لم يتمسك الا بالنقلى على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى
انما يبقى على دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انا

عرفت أنه تنبيه فلا وصمة له لضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكا لطريق الترقي من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه أن الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق ٣٢٦ بالبصر بين الاعمى والاقطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين وأن القطع بشيء

ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان

هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به (قوله ضرورة انا نفرق الخ)

فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشيء أيضا مصدرا مبنيا للمفعول أي كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد أنا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعها انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب أن يقول ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا

وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر أنا نرى الاعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق الخ (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجودا في المعدوم الذي تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيأ من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضا الترديد ممنوع بجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن أن يمنع لاثبات أيضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخلا فيما يذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم في

اذلارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم

يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا (قوله اذلا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق و وجوب الوجود بالغير والمقابلة بل لامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما

لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسالك الجواز (قوله يرد عليه انه ان اريد الخ) أي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا أنا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما الا انهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز أن يكون المبصر عوارضه و بتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه و بين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض و بهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للرؤية لا يضر المعلل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير

العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر

والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

* فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا * قلت يجوز أن يشترط شىء من خواص الموجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضا لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) لان التأثير صفة ثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب

أمر اعتبارى وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون شرط العلية الوجوب واجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود فى العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات بأسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجئ من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيأ من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها أمورا اعتبارية غير موجودة فى الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعنى يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور شىء من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوى طرفى الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية فى الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشى وأما قوله فيجوز أن يشترط بشىء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الرؤية بفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شىء من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط العلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شىء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا فى الواجب فلا يلزم صحة الرؤية (قوله وأيضا لو علت الخ) يعنى لو كانت علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشىء من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا (قوله لان التاثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبنى على ظاهر ما يفهم من عبارة

(قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد لشيء عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بان الصحة عدمية) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسنده انه سلب امتناع

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء

منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أي امتناع الرؤية

المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة ثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ) يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على انه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وأنت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط عليه الوجود بكل

هو الوجودي وقوله ولو سلم فالواحد النوعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن تقول يجوز أن لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة

العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل اذ هي انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع يمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعا ثالثا وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب

(قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه ان هذا استدلال آخر لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضا ان الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية ٣٣٠ لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم ان المدرك والمبصر

عينه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول ما نرى شبحا من بعيد

فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعلل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور

ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر فيه أيضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم أيضا بالضرورة ان متعلق الرؤية أمر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله ويرد عليه ان حاصل الخ) يعني ان حاصل هذا الكلام هو

ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصلح للتعويل والصالح للتمسك به انما هو ظواهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد ان رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان البصر الهوية المشتركة

* فان قلت لو كان المدرك ان الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا او عرضا * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام وقوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري اما منع لكون وجود كل شيء عينه أو تاويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن

انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو انسانيته أو فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته

ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يكفى أن يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهى مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما)

ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودى وليست فى صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله قال والواحد النوعى الخ عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعى علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهى انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته أمر مشترك فى الواقع لانه لابد أن يكون مشتركا وأجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشى وفيه بحث اذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع يعنى ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك فى العلة الاشتراك فى المعلول اذ يكفى أن يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية أولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهى مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام المحشى وللفاضل المحشى ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تأمل

الوجود * وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهرية أو عرضية دون خصوص عينية أو عرضية واللائق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها من الاعراض هى العينية وما يتبعها من الاعراض

(قوله وتقرير الثانی ان موسی علیه السلام تدسال الروٴية) ومما يدل على الامكان انه نفى الروٴية دون امكانها فلو كانت ممتنعة لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه فى قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون لكلمة لكن موقع ونكون بمنزلة ٣٣٢ لن ترانى ولكن تمتنع الروٴية ويتجه على دلالة تعليق الروٴية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ماذكره لا يدل لا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذى لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال ولذا صح ان انعدم المعلول انعدمت العلة وان كانت واجبة غايته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذى لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ماقيل فى بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضى الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شىء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتامل وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به

وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سال الروٴية بقوله رب أرنى أنظر اليك فلو لم تكن الروٴية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله قد علق الروٴية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شىء من التقادير الممكنة

ردبان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتبارى فكيف يتعلق بها الروٴية بل المرئى خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل فى تعلق الروٴية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن)

(قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند فى شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتبارى كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقا للروٴية والا لزم صحة روٴية المعدومات بل المرئى من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالى متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل ألا يرى ان قولنا كل شىء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل فى الروٴية فلا يصح روٴية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعنى ان الدليل المذكور لاثبات صحة روٴية الواجب منقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التى تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهى ليست الا الوجود

يرد عليه أنه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

وبما حررناك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذى أورد على رؤية الاعيان جار بعينه فى ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم فى الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا ملتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعرى من انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بان ما ذكره يقتضى صحة الذوقية والشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى (قوله يرد عليه أنه يصح ان يقال الخ) يعنى أنا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول فى نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر فى جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى أنه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتى قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتى فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالى عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشىء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره أيضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح فى اللغة بل

وقد اعترض عليه بوجوه أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فى ارتكابه على ان القوم

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى وأجيب بان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه و يناجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف و يرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار

الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشىء اذ لا شك فى صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون أيضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى الخ) يعنى ان الرؤية فى أرنى مجاز عن العلم الضرورى أى ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب أرنى انظر اليك اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه (قوله واجيب بان النظر الخ) يعنى لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضرورى لكان النظر المذكور بعده أيضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم الخ) علاوة أى على ان طلب العلم الضرورى يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما بربه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقف (قوله و يرد عليه ان المراد الخ) أى يرد على العلاوة ان المراد بارنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضى العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلى فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلى لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره و بيان

على الامتناع من نفى (قوله فسال ٣٣٤ ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا اليك لان نفى رؤيته ادل رؤيتهم ور بما يقال سال ليطمئن قلبه بتاييد ماعلمه بالوحى كما سال ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى وقوله و بانا لا نسلم الظاهر وانا لا نسلم فيكون عطفا على أن سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان ترتيب الدليل النقلى بعد تزييف الدليل على الجواز العقلى و يمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلى الرب يجوز أن يكون ممتنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة و ينفعهم حكم الله بالامتناع و يمكن

جانب

ان كانوامؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك أيضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون

(قوله ان كانوامؤمنين الخ) روى أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعدما آمنوا فلا اشكال أصلا

امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئى بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما فى المرئى بحاسة البصر ولا شك فى كونه ممكنا فى حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق فى العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئى بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفى عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضى العلم بالمخاطب بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبى ان أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالى فهو حاصل فى الخطاب أيضا وان أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصوّر الا بطريق الاحساس لانا لا نسلم أنه لا يتصوّر بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل فى العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعرى فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئى فى النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى (قوله روى ان موسى عليه السلام اختار الخ) روى أنه تعالى أمره ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد أجر من خرج فقعد كالب ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه * وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة * كذا فى أنوار التنزيل (قوله فعلم أنهم ارتدوا الخ) أى فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذى أورده الشارح أصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه فى حكم الله تعالى بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين فى وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من

دفعه بانهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان الامتناع قبلوه أولا وبيان الله قبوله أرجى فلا يكون السؤال عبثا ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لم يمنع امكانه ثم كونه خلاف الظاهر متجه

(قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنها قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكروه وهو أن ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناظرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تعم الكل وليس كرؤية الهلال

(واجبة بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأما السنة فقوله عليه السلام « انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى

مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل راو وانما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين) وان

جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين

والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت عن تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لكان قوله ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين وزيف بان من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمتنع العمل بها لم ينفه الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضا كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به * فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على

الامتناع * قلت نفى الخبر الصادق اجماع الامة على الخطا فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) امامطلقا بناء على ان الاشاعرة جوّزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرئى في الرائى بل جوّزوا رؤية أعمى الصين بقبة الاندلس أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحين وقوع، فقوله وقياس ٣٣٧ الغائب على الشاهد فاسد

والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائى و بين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانها سفسطة * قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا

(قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ) للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام و... دنا بالعلم الضرورى كذا في شرح المقاصد

وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فقيه أنا لا نسلم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على أنه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ماسنح بخاطرى العليل وذهنى الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ) يعنى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التى يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية و ينكشف عنده

اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعنى لو سلم الاشتراط ففى الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئى في جهة من الرائى لكن لا ينفى كون المرئى في مكان و يمكن دفعه بانه ينفى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الى

مكان وكان المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فما ذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط. والا أي وان لم يجب أن يرى لجاز أن لا نرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وأما استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وأما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله

تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما تعطى فى الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات فى تركيب وأقوى شبههم من العقليات وقد أورد ممنوع أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النفى الداخل على العام يكون لنفى العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع

عموم الاوقات لجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصا بحال قوة الباصرة فى الدنيا لكن لا يخفى ان قوله تعالى تدركه الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفى ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفى الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت يجعل الآية مدحا له تعالى بنفى الرؤية وما كان عدمه مدحا له كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيد العموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيرا ما يصرف العموم الذى فى مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما فى وما أنا بظلام للعبيد فانه مبالغة فى نفى الظلم وليس نفيا للمبالغة فى الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له تعالى أن تصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصير مدركا لها فالمعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس فى وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة ممنوعة

تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد التسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى أنه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما

(قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص أعنى العدم كما أن الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص

كالمبصرات الجسمانية أولا يجوز فعندنا أنه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم فى هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له فى الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد أقول الحكم بعدم نزاعهم فى هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصرى بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصرى مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل أنهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسى وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضى الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ) يعنى أنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدن

بل ماعدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم اقوى فى المدح وعدم تمدح العدم بعد الرؤية لانسلم أن يكون لامتناعها اذا الجسم المعدوم تمكن رؤيته والبارى ممدوح بنفى الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا توجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة فى انتفاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لا تمدح بشريك البارى بنفى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه وجه

كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفى امتيد رجوع النفى الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله م السمعيات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذاك فلابد فى كون كل منهما أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا فى قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لولم يمكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف فى الوقوع دليل الامكان بناء على أن

التمدح فى انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء واوز جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لايدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف فى الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء فى انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد و يكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائى وأتباعه ان معنى

التمدح بنفيها فان ماعدمه صفة مدح يحتمل ان يكون فى صورة الامتناع أقوى فى المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم أنه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذى هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفى أيضا من صفات نقصه ألا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر فى ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفى عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفى التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفى صفة كمال نفى عنه كما نفى صفات أخر من صفات الكمال و يكون هذا أيضا من

القائل بالوقوع يدعى الامكان لامحالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعى الامتناع فتامل (قوله والرؤية فى المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شاه بن شجاع الدين الكرمانى رأى ربه مرة فى المنام فثلاثين سنة بعده كان دائما مع متكأ فكلما انتهى فرضه اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة أخرى وفى المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وان الادلة انما يجرى بعضها فى أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف فى الحكم فى غيرهم ثم بيانه هذا يشمل

مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر فى أفعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول يكون العباد خالقين لافعالهم لان فى الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء عمن تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان تحاشى قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه فى المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتحاشى المتاخرين ليس بذاك وقوله من الكفر والايمان والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذى هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكر من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال ٣٤٠ الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر أو الفسق

مامور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثم وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شيء

الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج أهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع و بعضها

والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه إذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة

سمات نقصه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أى الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفى من صفات النقص فكلما كان النفى أقوى كان التمدح أقوى ألا يرى أنه قد ورد التمدح بنفى الشريك والولد فى القرآن العظيم مع امتناعهما فى حقه تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد انكم أثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار

(قوله الاول ان العبد لو كان خالقا) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بان الازيد والانقص مما أتى به ممكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب و بينه فى ذلك سواء كان بينا أو مبينا مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشى على سكنات متخللة أى بين الحركات البطيئة مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة فى ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لعلم رد لما يقال انا نسلم انه لا شعور للماشى بهذه الامور بل يوهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور و وجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد تدفع الحجة بانه يحصل الشعور و ينتفى فى الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله فنقول

وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على ان ماصدرية لئلا يحتاج الى حذف

أبطاولا شعور للمشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لوسئل عنها لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما اذا تاملت في حركات أعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك ومايحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » أي عملكم على ان ماصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع أعني مانشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي (قوله بل لوسئل عنها) ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز أن لا يشعر بشعوره أوان لا يدوم (قوله أي علمكم على أن ماصدرية)

فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولاشك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ماقيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص

الضمير) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير أهون هذا ويرجح ما الموصولة أيضا ان فيها مطابقة ما تنحتون قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ماتعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وانما نبه على أن الداعي اليها ليس الا هذا العذر هذا ونبه بقوله أو معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال ومايوهم انه لا يدل عليه الا على

تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئا تعملون فمما ينفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة اعلم ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل

ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود

الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريده العبد يتعلق به العلم أيضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصا أو كاملا اعلا الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموافق (قوله وبه يندفع ما يقال الخ) أي وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري اندفع ما قيل يجوز أن يكون العبد عالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة أيضا فان المحرك أصبعه يتامل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري أعني الايقاع والاحداث أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان أصل الاضافة للعهد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار أعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون الاضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد بعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع

والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا

بكسب

(قوله ولقوله تعالى خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل) والمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا
الخلق أعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى أفمن
يستقل بالخلق كمن لا يخلق * لا نقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم أشرف من معبودكم لانكم
تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيأ * لانا نقول يابأه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته

الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية ولقوله تعالى الله خالق كل شيء أي
ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى «أفمن يخلق كمن لا يخلق» في
مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة * لا يقال فالقائل بكون العبد
خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول الاشتراك هو اثبات
الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة

وأما ما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفا (قوله أفمن يخلق
كمن لا يخلق الآية)

بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد
بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول
بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا
من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا
قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضا اذ
المقصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى
أولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد
من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه
ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على
سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى (قوله وأما ما الموصولة) يعني ان ما اذا
حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة
موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها
موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا من
استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام ان حذف

يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان ثم مقتضى الظاهر أن يقول أفمن لا يخلق كمن يخلق لان عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزا مثله فيرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين على الالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق عبادة مانعة الخلو لاجتماعهما في المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك أي أحد الامرين من الوجوب
والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناط لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم
مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم أو اضلالهم * فان قلت
كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل في
نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير

كما العبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب أن ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلا

وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به أمر اختياري البتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال

الضمير العائد الى الموصول أقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحشي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد يوجه الخ) أي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه أيضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخلق الخ) يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب ويمنعون ورود الآية السابقة أعني قوله تعالى * أفمن يخلق كمن لا يخلق * في مقام المدح (قوله وهي ان المكلف به أمر اختياري البتة) لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى

خبعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاول باختياره بتقدير ويعرف ان الاول فالتركيب من قبيل علفتها تبنا وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسبابه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعل افعل كذا والجواب بان المدح والذم تكون للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لا لنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره

(قوله وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ماذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ماصدر عنها هذه المصادر لا بمجرد مااتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بان الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لا يوجد زان فتامل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد بفعل ماهو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ماهو بصورة الطير تصديقا لرسالته عليه السلام (قوله وهى أى أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أى بارادته بالعبد

واما نحن فنثبته على مانحققه ان شاء الله تعالى وقد تتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى « فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير » والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهى) أى أفعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد

يجوز أن يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وأيضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار

تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ماوقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله أنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله ولو لم يكن العبد خالقا يبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على امساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على امساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى أجرى عادته الخ) يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء ان يكونهما بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث

باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضي الكون بخلقه الكون

بإرادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما أراد شيا أن يقول له كن فيكون والاظهران يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أي قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيا على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) ؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات

فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان أكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة أمر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه * أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات * أي خلقهن وأتقن أمرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكران ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه * أي أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما أنت قاض * حيث جعل ارادة الامر معنى مغاير الارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض * الاعلام والتبيين ألفاظ مرجعها واحد أعني اتمام الشيء

لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغني عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة التكرار في الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقتضى لا قضاء) محصل الجواب ان الدليل أعني قوله لان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضى بالكفر وكيف

لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله قولا والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضا بالمقضي أيضا واجب لكن من حيث انه مقضي والرضا به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه

والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد
من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب

فهو من الصفات الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو
ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال فهى من الصفات الذاتية لكن
التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه
لا معنى

قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهى من الصفات الفعلية) أى اذا
كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق
التكوين أو الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفى شرح
المواقف ان قضاء الله) تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وأما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه
بما ينبغى أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدأ الفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن
الوجود وأكملها انتهى وما وقع فى شرح الطوالع للاصفهانى من ان القضاء عبارة عن
وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد
بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة
فى ذاته وفى فعله يقال له العقل فى عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره
منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسى حيث قال اعلم أن القضاء عبارة عن
وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة
عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله
تعالى * وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره أبو المعين
النسفى فى حواشيه ويؤيده ما وقع فى التلويح حيث قال القضاء فى كلام الحكماء
عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا فى هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا
ثلاثة معان أحدها اللغوى والثانى مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما
قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدى
الخ) يعنى انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور فى شرح المواقف لانه يؤدى الى
زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدى الى التكرار (قوله قيل له انه لا معنى

نعم التحقيق ان الرضا به أيضا واجب

(قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال اكتفى بظهورحالها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تاثير قدرة العبد وارادته ومشيئته (قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق

باختيارهما) الاولى ارادتهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضا قالوا الارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا لكنهم خالفونا فى جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا نقص فى ذلك اذ لا مغلوبية كالمالك اذا أراد ان يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختيار لم ارادة الشيء مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فليتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح

والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا أنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار

للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب أن يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وأنت خبير بان رضا القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضا مما لا سترة فى صحته ثم أن الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتأمل

للرضا الخ) يعنى انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى اذ القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو فى الرضا بكفر الغير وأما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال فى التاتارخانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح أنه لا يكفر بالرضا بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه (قوله وأنت خبير بان رضا القلب بفعل الله تعالى الخ) يعنى ان ما ذكره المعترض من أنه لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضا القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لا سترة فى صحته ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بتعلق ذلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له

فيكون منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف له فى ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو فى الممتنع لذاته وأما فى غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف

ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا أنه تعالى أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمر بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد اسلامي فاذا أراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا أكون مع الشريك الاغلب وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا أن الامر يستلزم الارادة والنهي عدم

(قوله حكي عن عمر بن عبيد الخ) قالت المعتزلة أنه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص

فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضا انما يجب بالقضا المستلزم للرضا بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضا بالاول أعني القضاء هو الاصل المنشأ للثاني اذ الرضا بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضا به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالقضاء واجب أجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة أن يعترض العباد فيها أو لم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء (قوله قالت المعتزلة انه تعالى الخ) يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى (قوله وليس بشيء) أي ما قالت المعتزلة في التفصي

والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه وأما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا توجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزعم ان ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانا أكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة اني أرجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بانه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث ينسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه

مالا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويامر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونامر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد تنويرله ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد الله تعالى ويامر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ونؤمر به وقد يكون مرادا وتنهى عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر للحاضر ين عصيان عبده يامره بشيء ولا يريده منه فالله ٣٥٠ تعالى يامر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على أن للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكم لان نسبة الفعل الى العبد

الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويأمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أولانه لا يسئل عما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين (وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة

ومغلوبية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد

ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله قيل لا يفهم من الارادة الخ) أي قيل في التفصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضا به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضا (قوله وهو كلام الخ) أي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو الارادة

بسبب انه خالقه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مرادا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم

أصلا وهو مذهب الجبرية أو بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة

الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة كما فى ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعلقت به الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته تعالى نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشى من ان للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهى ولا شك أن مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المامور به سواء كان مرادا أو لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة (قوله أو بلا تاثير لقدرته) فهو مذهب الاشعرى فان الله تعالى أجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تاثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجىء تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب الخ) ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال فى شرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خالق القدرة والارادة فى العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم

والمروى عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثرا فى أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان يؤثر قدرة العبد فى وصفه بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضى أبو بكر والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الاان بعض الادلة لايجرى الا فى المكلف فلذلك خصصوا العباد بالذكر

كرة والارض مركزه والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامى فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدوانى رحمه الله تعالى فى بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ماصرح به فى الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ماتعلق بقدرة العباد ومالا يتعلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر فى أصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر فى الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحا (قوله بان تجعله موصوفا الخ) كما فى لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل أراد أن للقدرة مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدوانى ويرد على مذهبه ان هذه الصفات أمور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعنى ان المقصود فى قوله وللعباد افعال الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد أفعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضى اذ للعباد عنده أوصاف الافعال لا نفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وأما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا (قوله الا أن بعض الادلة لا يجرى الخ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله

(قوله

(ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه

(قوله لما صح تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد أيضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل

(قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مر ذكره) وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد يرد أيضا على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق ما ادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامة

كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشا الحركة وللجبرية أن يقول الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسئل عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه أيضا مثله في بطلان ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد أفعال يقتضي سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد مبالغة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبتني على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شان بعض الافعال

(قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم فى قوله لانا نجد انا ننفى ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه و وجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين و وجه دلالة الآية الثانية ان عاق عشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفى عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالى فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم واسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى أفعال ٣٥٤ العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ما سبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم و بينهما بين نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهى مع ذلك خفى كما لا يخفى على من هو ذكى بل غبى فلا يلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غنى (قوله لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا بشموله الوجودات اذ لو كانت الارادة شاملة للعدم أيضا لم يكن عدم أزلى لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشىء بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شىء فالاظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة ولك أن تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن أن يقال فى العلم أيضا على نحو الارادة بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم

والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم و يريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال

(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته

الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر

من

وهكذا الحال فى الامتناع وأنت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا

من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع أنه قد فصل فى السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثانى مع الجواب عنه بالحل والنقض مالم يفصل فى ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة امامبنى على العرف أو المراد الموجودات فى العبد بمعنى اتصافه بها فى الخارج لا وجودها فى أنفسها والا فهما أمران عدميان لاتحقق لهما فى الخارج (قوله وهكذا فى الامتناع) بأن يقال ماعلم الله تعالى وأراد عدمه يمتنع اذلو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وأنت خبير بان الاعدام الازلية الخ) يعنى ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان أعدام الحوادث أزلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده مافى شرح المواقف العدم ليس أثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم ازليا وأما الجواب باننا لانسلم كون أثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على مامر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشتمل ابقاء الشىء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا وأما الثانى فلان بقاء الشىء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بلا أمر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشىء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئته الفعل كما لا يخفى وغاية مايتكلف أن يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع فى الحديث) فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله والا يمتنع الخ) أى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود

بالوجود يقتضى امتناعه والا لزم خروج أمر عن علمه فافهم

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب باختيار محقق للاختيار لا مناف

والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجبا) قد تمنع هذه المقدمة أيضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتامل (قوله محقق للاختيار)

وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد (قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ) يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص واعا قيدنا بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضا (قوله قد تمنع هذه المقدمة الخ) أي كما تمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا أو ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا أو ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه في حد ذاته ألا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه مالم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل وأما قولهم والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر

الشيء واجبا أو ممتنعا الاختيار خفي نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بافعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا وأما باعتبار الارادة فقيل مبني على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقب ارادة العبد فتدبر

وأيضا منقوض بافعال البارى جل ذكره لان علمه وارادته متعلقان بافعاله فيلزم ان يكون فعله واجبا عليه * فان قيل معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها

فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وأيضا منقوض الخ)

ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أى اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذى لا مدخل لاختياره فيه أصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفى الجبر فى أفعاله الذى يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له وأما الكلام فى ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيأ على ما تقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه و يقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى أحدث فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر فى الافعال على ما سيجىء تحقيقه وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم أن يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهى صفة من شانها أن يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما فى قدحى العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر فى الافعال لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيأ منها ألا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافى كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضا لا يستلزم الجبر ولا ينافى كونه مختارا اذ لا فرق بينهما فى عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعى من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفى الفعل اما مطلقا أو عند وجود الداعى لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال الصادرة بتوسط الاختيار

توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبنى على أزلية تعلقاتها أيضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن فى الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

وأما فى نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبورا فى الاختيار لا فى الافعال الصادرة بتوسطه تامل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بان يقال ما علم الله تعالى وجوده فى الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالارادة فمبنى الخ) أى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة أزلية فيقال ما اراد الله تعالى فى الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار فى الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الجلبى ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافى الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة فى الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بان الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافى الاختيار وهذا حاصل فى ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن فى الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية فى الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب فى أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف مافى أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا (قوله تامل) نقل عنه لعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ماذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة

بان

ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى و بالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب

(قوله مدخلا في بعض الافعال) أي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى أنه يصير سببا لان يحقق

بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعى القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جرى العادة وان كان تعلق ارادة لعبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن ما يحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما أنه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظرى ثبت بالدليل و بما ذكرنا اندفع الشبهة التي أوردت لنفي الجبر المتوسط من أن بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى

(قوله ومعلوم آن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم تكن المستقلة مستقلة و يمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان أثبت فبالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتاثير أو لا بمجرد كونه مرادا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بتاثير كما توهم البعض لان نفي التاثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا

الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الارادة أى جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت فى ارادة الله تعالى

صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الادراة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى أن تعلق الارادة يصير سببا عاديا الان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التاثير لاوجد الفعل وأما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت فى ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر فى افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا فى أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعى بسطا فى الكلام فنقول وبالله التوفيق ان أفعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد أو لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى أوجد فى العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح أحدهما فاذا رجحت ارادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعى اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا الان يخلق الله تعالى فى العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعى اما أن يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق أو فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين فى موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعى اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق أعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها

وقبحها

وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء لان صرف القدرة متاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت

وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونهما باختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ) أي ما ذكره

(قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتى أيضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج فى خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا

التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متاخر عنه وصفا ولا بعد فى ذلك فان الرمى باعتبار ذاته مقدم على القتل و باعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمى باعتبار ذاته مقدم على الرمى باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شىء للعبد وأما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا فى اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الاعتبارية ألا ترى أنه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضى أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى

وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على أزيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع فى

(قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل

صاحب القيل ليس بشىء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى أن يوجد القدرة فى العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماتقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بوجودها عند قصد الفعل أعنى الاشعرى انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشىء باعتبار ذاته لا ينافى تاخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار وصفه أى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمى متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء فى قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتى) أى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتى وان كان النسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل التشبيه بالذاتى لان خالق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا فى

محل قدرته والخلق مقدور وقع لافي محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراده * فان قيل فقد أثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة * قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التاثير على ان تاثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية

لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل عليه فحينئذ لا شركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي أن لا تكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل بمجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع أن مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات (قوله وليس بشيء الخ) أي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بما له من دخله في التاثير على انا لا نسلم انه أقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد في

عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة) فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب أيضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية

ما يمكن أن يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف

فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله والحسن منها) فى المواقف القبيح مانهى عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبدا بالاتفاق هذا وفى تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم قد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى فى شان أهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب أيضا لا يخص الآجل فان كثيرا ما يجرى الفعل عاجلا اذ الصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر كما ورد فى الاثر والمراد المدح فى الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف أحد الامرين وكون التفسير بما لا

موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أى من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلق للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به

ولا يجرى فى ملكه الا ما يشاء

بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس أقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله ولا يجرى فى ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله

يكون متعلقا للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولان الرضا يشمله فينبغى أن يجعل محكوما عليه به والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن ايضاح حال الغير كذا فى المواقف ومقتضاه ان المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل فى التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم لانه مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضا الله تعالى) اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضا عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى فاخذه الله نكال الآخرة والاولى وقوله يعنى ان الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تعلق الرضا وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضا ذلك لكن يتجه انه لم يكن هنا

الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على أنها شرط لا داء الفعل لا علته وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والا لات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل

(قوله وهى علة للفعل) أى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادى له كيبس الملاقى له ولك أن تقول من شانها التاثير عنده ومن شانها توقف تاثير الفاعل عليه عندهم فتامل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح

الله بتقدير ان المصدرية وهو أدخل فى الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله أى علة عادية) وهى ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قاله الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا باليس بشىء وهذا عند الشيخ الاشعرى حيث ينفى كون شأن القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة وشرطا مجاز (قوله ولك ان تقول الخ) هذا ما وقع فى كلام الآمدى من ان شان القدرة الحادثة التاثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فحينئذ تسميتها علة أو شرطا حقيقة فما قاله الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة التاثير غير مسلم عند أصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير (قوله يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات الخ) يعنى ان وجه الذم واستحقاق العقاب فى ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ما هو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من أن الاعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى أنه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى الفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيؤ الاسباب والميلان الى فعل الواجب

فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه ان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافى استحقاق العقاب والظاهر أنه لا يقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعنى به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلى خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع فى معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة

بالزمان لاسابقة عليه والالازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه

وهو لا ينافى الذم فى فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ماسيجىء (قوله والالازم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى أن يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق أنه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء أنه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل أقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد وأما القصد فلا قال فى تمهيد المعرفة ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب و بعضهم يحاسب والاصح أنه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسئل و يحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما فى انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا (قوله وهو لا ينافى الخ) أى كون التضييع سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لا ينافى أن يكون وجه الذم فى فعل المنهيات شيئا آخر أعنى صرف القدرة اليه على ماسيجىء فى قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لا ينافى ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما فى فعلها (قوله هذا الكلام الزامى الخ) أى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة فحاصل الدليل أنه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه أنه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية أو شرط عادى له

عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والالازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

وعلى

لما مر من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لوسلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان وأما ما يقال لوفرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى

(قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ)

وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها أصلا فلا بد أن يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى الخ) أى حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض أنه لو كانت المقدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة فى القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة القديمة أيضا كذا فى شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهى ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون

وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما فى اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال أولا فاتجه ان الاشعرى نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بان نفى الاشعرى الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لم يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التى بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قيل حاصله ان ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بان المنفى عند الاشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه

تعلق القدرة لوجودها قبل الفعل و يستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والالزام ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيهما معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيهما أن يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيهما مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور المباينة فمن قال و يرد عليه انه

فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيهما معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية و بان حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط أو وجود مانع و يجب فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء

حاصله أنه ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض

تحيزه تابعا لتحيز شىء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله أنه ليس نفى وجود المثل الخ) يعنى حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أولا وليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه فى جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان نفى المثل السابق داخل فى دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا أنه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين فى ان القدرة قبل الفعل ام لا قال فى المواقف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه و بهذا ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التى

يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح وعما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح فى وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل

يعتمد

ومن ههنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبنى على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض

ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين

يعتمد عليها التكليف كما لايخفى (قوله يرد عليه أنه يجوز أن يكون الخ) حاصله أنه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها فى الحالة الثانية أمرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمرا يعتبره العقل وينتزعه من غير أن يكون له تحقق فى الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها فى موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمرا زائدا عليها فى الخارج كما لايخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج فى النظر الذى ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء الشرط الخ انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الاولى تحكما لجواز أن يكون وجود الشرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ينافى ماذكر لان القدرة الراسخة الحادثة فى الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة فى الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد أنه يجوز أن تكون الحادثة فى الحالة الثانية أمورا خارجة تكون شروطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل (قوله وهو لامام الرازى الخ) قال فى المواقف قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة ولاشك أن نسبتها الى الضدين سواء وهى قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير برمتها ولاشك أنها لاتتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهى مع الفعل ولعل الشيخ الاشعرى أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة

البعض الامام الرازى ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعرى لايجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لاتجوز أن تكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب وفى ان وجود القدرة قبل الفعل بحث الا أن يستند الى حكم بديهة العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله ولا نقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لايكون أحدهما أولى بان يكون وصفا للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شيء من الامور القائمة بالمحل لكن فى اتمام هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص

الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى الجواب بقوله) فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن

باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض والقدرة أيضا مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تجدد تجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجددها (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * لانا نقول لو لم تكن صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه * قلت صح لانه يرفع به عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهدا لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه وسلامة الاسباب انما ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة أسبابه لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له

وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها

الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وانه يمتنع قيامهما) أي قيام الشيء وبقائه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له في التحيز

أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا أن الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورد على ما قال الامام الرازي من أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أي بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أي مقارنا لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآمدي الخ) أي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز)

* قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف

والافليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة الاسباب) يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله وذو سلامة أسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا

انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت أو التبعية فى التحيز لم يات بشيء (قوله والافليس الخ) أى وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق أولى من العكس بان يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله أنه يجوز أن يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما فى الشرح (قوله يعني ان للمكلف وصفا اضافيا الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقة وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة ضمنا وهى الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بها فيرد أن كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع والالما صح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة

ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه (قوله وصحة التكليف

تعتمد على هذه الاستطاعة) التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاوّل فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان أريد بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل

والاقرب ماأفاده بعض الافاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت أسبابه ولوضوح الامر تسومح فى عد سلامة الاسباب وصفاله (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لاحاجة من جهة العبد الا الى القصد

بذلك هذا ماسنح بخاطرى الكليل وذهنى العليل و بعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخلا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذوسلامة أسباب انما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لانسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب أيضا وصف ذاتى له حيث يقال ذوسلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب أن قولنا ذوسلامة أسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى مافيه اما أولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانيا فلان قوله قولنا ذوسلامة أسباب الخ يصير كلاما على السند الغير المساوى وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان أسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ماأفاده بعض الافاضل الخ) أراد به السيد الشريف وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا فى ذلك انهم قصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعنى كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلابد أن قصد ماذكروا فى تعريفها معنى هو صفة أعنى كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام فى كل وصف للشئ بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ و زيد قائم أبوه والحق مطابقة

تعتمد هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب) اذ به يتمكن العبد من القصد الذى يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما فى قوله فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفى اطلاق العجز فى العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية

وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين * قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين) أو ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب

الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (قوله تحرير المقام الخ) أي تحرير محل النزاع

(قوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضا (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال يرده انه لا يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ماهو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضا وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان لا امر في قوله تعالى أنبئوني باسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل ما لا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان

ما يمتنع فى نفسه وما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق

على ماهو رأى المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازى جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال أن أبالهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى قدس سره ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول أنه لا تاثير لقدرة العبد فى أفعاله فهى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشىء لانه يستلزم ذلك أن يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ماسيذكره المحشى ولانه لا معنى لتاثير العبد فى أفعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما يمتنع فى نفسه) كاعدام القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ماتتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر أو يكون لكن من نوع أو صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ماعلم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا فى نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) أى التكليف بالممتنع الذاتى لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من أصحابنا بناء على تجويز الامامين على مامر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا و يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ماليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام فى شرح المختصر العضدى (قوله والثانية لا تقع اتفاقا الخ) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (قوله يجوز عندنا الخ) لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز ويقع الخ) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله

العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس فى الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فاذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفى لنفى الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد

فهذا

ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر فى قوله تعالى أنبئونى باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى

فهذا توجيه ماقيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعرى ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه أيضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع) أى بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد فى نفسه بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز ولك ان تاخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول

فهذا توجيه الخ) يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ماقيل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته أو مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » و بشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يعدها الخ) دفع لما يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعرى ماذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لا يعد هذه المرتبة أى المرتبة الثالثة من مراتب مالا يطاق نظرا الى أنه ممكن فى نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضا الخ) أى قد يوجه ماقيل ان القدرة غير مؤثرة فى الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن فى نفسه الخ) يعنى ان المراد بقوله ماليس فى الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز فان النزاع انما هو فى جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا و بالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا (قوله ولك ان تاخذها) أى لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع و بالنزاع فى الجواز فى جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق و بالنزاع فى جوازه لا يستلزم أن يكون فى جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير فى

وقد يقال ان أبالهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في أن لا يصدقه واذعان ما وجده من نفسه خلافه مستحيل قطعا فحينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى

قوله ولك أن تاخذهما الى الامكانين أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى أنه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلا (قوله وقد يقال ان أبالهب الخ) يعني أن أبا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم مجيئه به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به أن أبالهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما أتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وأن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لان اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني أن الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى أعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقا وأيضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضا ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا

الاخبار

(قوله وجوزه الاشعرى) بناء على انه لا يقبح من الله شيء * فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع فى نفسه * قلت لم يجوزه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل

وجوّزه الاشعرى لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة فى بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ألا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما

والذى يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب أيضا بانه يجوز أن يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو كان جائزا الخ)

الاخبار وفى قوله والذى يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات (قوله والذى يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف فى شرح المواقف وحاصله أن الايمان الاجمالى فى حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلى ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى وأخباره للرسول لا ينافى ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى أن هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها

قال وهذه نكتة تانيث هذه نكتة كما لا يخفى على من هو أهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر فى استخراجها ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبى لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون وأخبر به وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند الياس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كل أحد مكلف بالايمان قبل الياس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان عند الياس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجرى فى التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا ياتى بها أصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح أيضا وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كونه خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما أخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لاخبر به لا بعدم ايمانهم

(قوله وما يوجد من الالم فى المضروب) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد فى تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد لنفى الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ماذكره الشارح بقوله والاولى أن لا يقيد بالتخليق الخ و يتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به فى الاولى والآخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة مايتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة يعنى استحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذى يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج فى دفعه الى ما قيل ان هناك ضميمة مطوية وهى انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا عنه فلا اكتساب فى جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مسلم و بعده لا ينافى كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبه وتفوت التمكن من تركه و يمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفى الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة ما به يترجح أحد طرفى المقدور

بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لا صنع للعبد فى تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة

لو صح هذا التقرير لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبى لهب بالايمان لما أخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع (قوله فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة)

بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ماذكره الشارح قوله وحلها نقض تفصيلى منع للملازمة وماذكره المحشى نقض اجمالى وحاصله أن دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه فى مادة مثل أبى لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب فى كلام الله تعالى حيث أخبر

وفيه ان الكعبى أيضا قائل بان القاتل قد قطع الاجل الثانى ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل لقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم تجر عادته تعالى بموت جماعة فى ساعة يرد قوله انهم أيضا لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم أيضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن

وهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) أى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله

مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات (قوله وهذا لا يتمكن العبد الخ) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع و بعده لا ينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه و يفوت التمكن من تركه (قوله أى الوقت المقدر لموته)

عنه بانه لا يؤمن (قوله مع أنا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعى أن لا شىء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع أنا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا فى ان ليس شىء منهما مقدورا لنا ولا يتمكن من عدم حصولهما فعلم أنه لا اكتساب فى جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافى كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعنى صرف الارادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد

درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه المهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل و يجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا فى المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال فى شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتاخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول

مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ماعلم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الاجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة فى الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا فى بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها ووجهه بانه تجوز لما ان ماذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ماذكروا حجة لا منبهة كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لا ينفع

قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه

ولو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) أى لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول أم المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت

فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول ماذكره كلام أوهن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة أسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على أن نضرب ضربا شديدا فيحصل ألم ممتد أو ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق فى أفعال المباشر أيضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت الخ) إذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ماذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش الى امتداد امد هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ماذهب اليه أبو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى فى علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا فى شرح المقاصد (قوله أى لم يوصله اليه) يعنى أنه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى أجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على مازعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ماقاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبنى على أن يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم اى المعتزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبى الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع مايقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد

اذاجاء أجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى أن بعض الطاعات تزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه

هو أجل له كذا فى شرح المقاصد (قوله اذا جاء أجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزئية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة)

بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا تخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشعر اليه قوله تعالى « فاذا جاء أجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون » ويرجع الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك فى حق المقتول أم المعلوم فى حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذى لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعنى أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء أجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستاخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم أن يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستاخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على أن عند مجىء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر فى نفى التوبة عنه فى قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ما ذكر فى حواشى شرح التلخيص أنه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيرا على نمط قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلمته فارد على سوداء ولا بيضاء

(قوله وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله فى هذا الوقت لعلمه بان قتله فى هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافى استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافى تقدير الاجل ولا ينافى ايجاب الدية أو القصاص ويحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فيصير أربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى تؤل الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق فى الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكرة الفتى عمره الثانى

والجواب عن الاول ان الله كان يعلم انه لولم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن له خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا والا كتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل

قالوا المسئلة بديهية والمذكور فى معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه فى صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية

فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشى أنت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ماهو المشهور (قوله قالوا المسئلة بديهية الخ) يعنى أن المعتزلة ادعوا الضرورة فى هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة فى بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها فى صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم فى ادعاء الضرورة وماذكره الفاضل المحشى من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وماذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشىء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة فى تولد موت المقتول من فعل القاتل بل فى سائر المتولدات قال فى شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو أجله وادعوا فيه أى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفائها انتهى والخلاف الذى نقله بين أبى الحسين وغيره من المعتزلة انما هو فى كونها مستندة الى العباد لا فى كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة فى كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول أنها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ماذكره السيد الشريف فى شرح المواقف (قوله يرد عليه أنه لا يوافق الخ) يعنى أن المفهوم من تحرير محل النزاع

ان

(قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه فى تعريف الرزق كل ما انتفع به حى سواء
كان بالتغذى أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص

واحد لا كما زعم) الكعبي ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله
الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلا طبيعيا وهو وقت موته
بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية على خلاف مقتضى
طبيعته بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله
تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره
بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق

والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله لا كما زعم
الكعبي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فيأكله)
أى يتناوله وهو مشهور فى العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع
به بالتغذى أو غيره

أن الاجل وهو الزمان الذى يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور
فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه فى المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل
أحدهما أربعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه ليس محصول الجواب أنه تعالى قدر
عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله أنه تعالى
قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا للثلاثين
فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أو المراد الزيادة بحسب الخير
والبركة الخ) يعنى أن المراد بان الطاعة تزيد فى العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم
من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التى بها تستكمل النفوس
الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل
الخلاف أن الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل
واحد عند غير الكعبي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند
المعتزلة وقال الكعبي أنه متعدد أحدهما القتل والثانى الموت والمقتول ليس بميت
عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أى مفعوله وأثر صنعه
(قوله أى يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضا (قوله وقد يفسره
الخ) أى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو

له بالمأكول اجماعا ولهذا
ولعدم اختصاصه
بالعبد قال السيد السند
ليس قول المواقف
الرزق عندنا كل ما
ساقه الله تعالى الى
العبد فأكله تحديدا
للرزق بل هو نفى
لدعوى اختصاصه
بالحلال وأورد على
التعريف المعول أنه
يدخل فيه العارية
مع انه يبعد ان يسمى
رزقا وعلى كلا
التعريفين قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون
لان الرزق لو كان
مخصوصا بالمنتفع به
لم يصح الانفاق منه
نعم لا يرد على تعريفه
بما ساقه الله الى الحيوان
لينتفع به لكن يرد عليه
جواز ان يأكل أحد
رزق غيره وأورد
على تفسيره بمملوك
يأكله المالك خنزير
يأكله مالكه وأجيب
بان الحرام لا يملك

عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وحملها على دابة
مرزوقة خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوجهين الى أنه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص
اللازم بالوجه الثانى وفى وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين

فعلى هذا يكون العوارى كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى والاخلاء عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم أيضا كما سيجىء فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما وفى بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر

حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس فى حقها حل ولا حرمة

حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة (قوله فعلى هذا الخ) أى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به (قوله وفيه) أى وفى جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية فى العرف أنه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافقه الخ) أى يوافق هذا التعريف قوله تعالى «ومما رزقناهم ينفقون» فانه يجوز أن يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والاخلاء الخ) أى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم أيضا كما سيجىء فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية) أى حين اذ كان المراد ماذكر يندفع بملاحظة الحيثية اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا فى اكله ما اورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفى بعض الكتب الخ) قيل فى شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين (قوله مع ان ظاهر

(قوله لان ماقدره الله غذاء لشخص يجب ان يا كله) لاحاجة اليه بعد اعتبار الا كل فى مفهوم الرزق وقوله واما بمعنى الملك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر فى معنى الملك الا كل وقد اعتبر حيث قال مملوك يا كله المالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة فى صحة اسناده الى الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفى عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدى ويهدى الضال ولذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم فى كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من عن لا يتصف بالهداية فى الهداية

و بالضلالة فى الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ماقدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعارف ان تقييد الشىء بمشيئة الله انما يكون فيما لم تتم مشيئته تعالى به وفى قوله لانه عام فى حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول فى جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو أحمدته بمعنى وجدته محمودا أو يجعل الافعال بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما فى قوله تعالى ولا تجعلوا لله أندادا أى لا تسموا الاشياء أنداد الله وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة ولا يبعد ان يقال فى التقييد

ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذى بهما جميعا (ولا يتصور ان لا يا كل انسان رزقه أو يا كل غيره رزقه) لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يا كله و يمتنع أن يا كله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء و يهدى من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا

قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها يقتضى ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ)

قوله تعالى وما من دابة الآية الخ) انما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضى أن يكون كل دابة مرزوقة) مع أن الدواب لا يتصور فى حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذلا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك و بالمنتفع اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه أيضا فلاوجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب

اذلامعنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى ثم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب

أجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما (قوله اذلا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجازا)

لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى المواقف أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا أن ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضا فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى (قوله وأجيب عنه الخ) أى أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا أنه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوض بمن مات ولم ياكل الخ) أى على ماذكرتم من انه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى * ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية فكذا نقول فى مادة من أكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما فى شرح المقاصد وأما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما فى المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه فوات مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا أو

اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا الا انه قيد هداية الله واضلاله فى الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد تضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبي عليه السلام على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا أى فى لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية فى اللغة ماذكره المعتزلة (قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز) ومنه قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى على ماهو المشهور من أن استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو أريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب تسميته على أحد من حيث انه صواب انما هو لخلق الله الاهتداء فيه ولم يهد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق

وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدى من أحببت

وكذا قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى و يحتمل ان يراد والله أعلم وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة فى أول الآية وآخرها على نفى الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضا الناس تختلف فى الهداية و بيان الطريق يعم الكل وأيضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهتداء غير لازم للبيان وأيضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولا مدح الا بالحصول

تسميته ضالا وهو ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة و بيان طريق الحق فى قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشد و يسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى أى الكفر على الهدى أى على الايمان (قوله و يحتمل ان يكون الخ) أى و يحتمل ان يكون الهدى فى الآية على معناه الحقيقى و يكون المعنى وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم واعماقلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا و لم تحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضا الخ) أى و يرد على هذا المعنى أيضا ان الناس مختلف فى الهداية فبعضهم مهدى و بعضهم ليس كذلك و بيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضا يقال فى مقام المدح الخ) يعنى أنه يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث و يلزم الاعتراضات الثلاثة التى ذكرها المحشى أما لو أريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله

المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع أيضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذ لا مدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة

ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء

وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع أنه فى نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها فى استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدى لكن هذا وجه آخر (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى) ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعى عدم حصول المطلوب ويرد على هذا أنه ينافى التفسير بالخلق أيضا على مالا يخفى واعلم ان الغرض فى أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم

تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضا كما لا يخفى (قوله وما يقال الخ) أى ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة فى نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة (قوله وفيه بحث) أى فيما يقال فى دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن فى نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافى كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها فى حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا ان يقال فى مقام المدح فلان مهدى انه يقال فى مقام المدح الذى يقال فيه مهتدى مهدى بمعنى أنه لا يفرق بين مهدى ومهتدى فى المدح مع أن بيان الطريق لا تستلزم مساواته المهتدى فى المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث (قوله نعم التمكن الخ) أى نعم يمكن ان يقال فى دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن فى نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعنى لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث يقتضى عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أى على التمسك بالآية بأنه ينافى التفسير بخلق الاهتداء أيضا ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضى عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهى اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة أو عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشر أهل

(قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافي ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للعبد) في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا

والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة

بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر الخ) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم المقيم * فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم * قلت فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظاهر

السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن ان يقال الخ) أي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الاصلح الخ) أي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أي بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم أي التمكن فيه لكونه أعلى المنزلتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الاماتة أو سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة اجلى هذا وأما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح

لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مر في صدر الكتاب يدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبي جهل ومما يمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي اوجب منه على أبي جهل فيهما اذ انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذاك وفي قوله لما كان بسؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف أصلح له ويصير أحق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه يتجدد في مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في جواب غاية متشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار

ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضرّاء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله فى حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقى فى قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل أعنى وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل

بفتح العين هو العيب وقد يضم

(قوله ولما كان له منة الخ) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولا منة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على مالا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته شرعا وعقلا مع أنه لا اختيار له فى شفقته * لانا نقول لا منة فى شفقته الجبلية بل فى أفعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت أنه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته

و وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره المحشي والشارح وقد مر فى صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله أن المنة انما تكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى و يستكبر فيقع فى العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه الخ) يعنى لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا أو سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم وأما الاصلح

الى

قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم أي ان نغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح و يجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ماهو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور

الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أي قيل عليه ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ماقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ماهو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة و وجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فمعنى كلام الزمخشري وقوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك أنه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان تكون المغفرة في نفسه أصلح لان كونها أصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضا عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ماذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولقائل أن يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب

وحكمة ثم ليت شعري مامعنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه

وههنا بحث وهو أنه لاشك ان ترك ما فيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب أنه لا واجب عليه تعالى أصلا اللهم الا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجهين اللذين أبطلهما وجوابه أنهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال بجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح

الكفار اذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضا ترددا على ما ذكره المحشي (قوله وههنا بحث الخ) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو أنه انما يدل على أنه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لاشك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا أنه لا وجوب عليه تعالى أصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم الا أن يقال الخ) أي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعني معنى وجوب الشيء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجهين اللذين أبطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم الخ (قوله وجوابه أنهم الخ) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه

بالنظر

ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متاخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل أحد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه وأجيب بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة

بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون فى تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصى وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفى الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أى يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الاكمل فى الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام واكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متاخروا الخ) أى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شىء من طرفى الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما فى العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل أحد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب (قوله واجيب بان الوجوب الخ) أى أجيب عما قاله متاخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شىء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب الخ) أى العجب من متاخرى المعتزلة انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من مجىء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق فى الافعال التى أخبر بها الشارع كما هو متحقق فى الامور التى أوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب

(قوله وعذاب القبر للكافرين) ماثبت فى حق الكافرين خاصة انه جعل فى قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسماءالله وينبغى أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لامحالة لم يكن فى الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم و بعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع أى بما يعلمه الله ويريده يعنى بشىء منهما غير متعين وان صرح

الآثار بالبعض كما فى التعذيب وكالجعل على فراش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل أن يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) وفيه رد على الجبائى وابنه والبلخى حيث أنكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ماوقع فى حسان المصابيح عن

استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم أهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا أولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسالان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض (ثابت) كل

(قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى والا فعقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور فى حقه تعالى

والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلا على فعل من أفعاله بل هو المحمود فى كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء

أبى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا اجنسان والا ففى ساعة واحدة يتفق أموات فى أطراف العالم فلا يمكن أن يسالا الجميع فى آن واحد ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال فى المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد

(قوله لانها أمور ممكنة) لا مستحيلة حتى يجب تاويل السمعيات الواردة فيها أخبر الصادق بها فلا تقبل النسخ اذلا نسخ فى الاخبار والمراد بالصادق اما النبي لان القرآن أيضا يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل مايخبر به النبي وحي يوحى ومابنطق عن الهوى ولا بدمن قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلامعارض ولا يبعدان يستفاد هذا القيد من قوله على مانطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصا عند التحقيق ولايخفى ان

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى

(قوله لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد فى الممتنعات العقلية يجب تاويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء

للاشياء ذاتيا بل كل مافعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفى تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ماذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون فى انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وعما ذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني فى العمل بالظواهر ان المراد بالامكان امكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدامتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذلا نسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف فى العمل بالظواهر على ماعرفت فى بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله فى الممتنعات العقلية الذهنية أى مايحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول مايقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا (قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة) كما فى قول الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

أى استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب

شيأ مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ماقدمه من كثرة النصوص الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يات الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب الا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ماذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران ولا شبهة فى كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية فى شان الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بان أزمنة الدنيا فى جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلا استقلال لها استعمل الفاء تاويل لاداعي اليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الآحاد لا ينافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع

النار يعرضون عليها غـدوا وعشـيا و يوم تقوم الساعـة أدخلوا آل فرعون أشد العـذاب وقال الله تعالى أغـرقوا فادخـلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اسـتنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليـه السلام قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا و فى الآخرة نزلت فى عـذاب القبر اذا قيـل له من ر بك وما دينك ومن نبيـك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبيي محمـد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أتاه ملـكان أسـودان أز رقان عيناهما يقال لاحدهما منـكر والآخر نـكير الى آخر الحديث وقال النبي عليه الصـلاة

ونحوه (قوله النـار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السـيف أى قتلوا به وقوله تعالى و يوم القيامة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا نارا)

و بعيـد و يراد به البعيد و وجـوب التاو يل على رأى من لم يقف على قـوله تعالى الا الله و يوصـله بقوله والراسخون فى العـلم * وأما على رأى من يقف عليـه فلا يجب التاو يل بل يجب أن يفوض علمـه الى الله تعالى وان يصـدق بان كل ذلك من عند ر بنـا على ما روى عن أحمـد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاسـتواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضا النقل الوارد فى الممتنعات العقلية ليس بدليـل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصـدقه بانه من عند الله تعـالى (قوله ونحـوه) وهو ماذكره صاحب الـكشاف انه لما كان الاسـتواء على العرش وهو سرير الملك ممـا يتبع الملك جعـلوه كناية عن الملك ولمـا امتنع هنا المعـنى الحقيقى صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السر ير اذا صار ملـكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلا كقوله تعالى * وقالت اليهود يد الله مغلولة ٥ أى هو بخيل بل يداه مبسوطتان * أى هو جـواد من غير تصو ر يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض فى اللغة يبش أو ردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * و يوم تقوم الساعة الخ) يعنى وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله و يوم تقوم الساعة على قوله النـار يعرضون عليها دليل على ان عرض النـار قبل يوم القيامة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الا ية فى حق الموتى وما ذلك الا عـذاب القبر اذ لا نعنى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاسـتدلال ان الفا الخ) يعـنى ان الفـا تدل على ان ادخال النار عقيب

(قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء أو فى بعضها نوعا من الحياة قدر مايدرك به ألم العذاب أولذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز ٣٩٧ وهذا بعيد ممن يعترف بخلق

والسلام القبر روضة من رياض الجنة أوحفرة من حفر النيران و بالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى و فى كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لاحياة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء أو فى بعضها نوعا من الحياة قدر مايدرك ألم العذاب أولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا أن يتحرك و يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء أوالماكول فى بطون الحيوانات أو المصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل فى عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك

وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جماد لاحياة له) جوز بعضهم تعذيب غير الحى ولا شك انه سفسطة

الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ماقال المنكرون من ان أزمنة الدنيا فى جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتاويل لا داعى اليه (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جوز الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشى قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه الصلاة والسلام وان بعض الاحجار قد صار باكيا حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من أن يكون وقود جهنم حين ماسمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا كما يكون سببا لتلذذها وتالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا مايعاد فيه الروح و يصدر عنه الافعال الاختيارية بل مايدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا كما يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لاجمادا ولذا قال الشارح فى الجواب انه يجوز أن يخلق الله فى جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة قدر مايدرك

الله المخلوقات فى النشاتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع و بين تاويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التاويل والماكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى أن يتفتت من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب فى دفعهما وجعلوا من احرق وذرى أجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التامل فى عجائب الملك والملكوت و بانهم استبعدوا امثال ذلك فى قدرة الله تعالى انما يتم لولم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك ثم الكلام معهم فى انه هل يصح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا.

(قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة افردها بالذكر) لا امارة لافرادها بالذكر
بل يجوز ان يكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة لأن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على
ماذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتاكيدا) وايراد المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع في الكتاب
والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن
عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان
عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم
الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة
الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعدما أخربه وهو انه يعيده كما كان حيا
عالما عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ويخربه بتفريق الاجزاء
أو بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة
وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين

فضلا عن الاستحالة * واعلم انه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا
والآخرة أفردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور
الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة
فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتوكيدا واعتناء بشانه فقال (والبعث)
وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح

واما تعذيب الماكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في
الجوف وفي خلال البدن فانها تتالم وتتلذذ بلا شعور منا

الالم واللذة (قوله وأما تعذيب الماكول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع
والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها أيضا سفسطة وحاصل الدفع انه
واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتالم ويتلذذ مع عدم شعورنا

للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما بذلك
معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور
من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع
والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى
حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء
منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه
قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن
المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل
منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره كيف وهو
لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس

اليها (حق) لقوله تعالى «ثم انكم يوم القيامة تبعثون» وقوله تعالى «قل يحييها الذى أنشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكر الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير

(قوله لا دليل لهم عليه يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول أيضا فهو مبدأ أولا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض وأجيب أولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات * لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجى

بذلك (قوله قالوا ان أعيد الوقت الاول الخ) أى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان أعيد وقته الاول أيضا أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معادا الان المعاد هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد وجد فى وقت الحدوث فيكون مبدأ والا أى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشىء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله أجيب أولا بان اعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثانى يعنى انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى وجوده الخارجى ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى فان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمى والتغاير الذى تحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أى وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقى المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقى المشخصات علة لتشخص كان حاصلا فى الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل فى الوقت الثانى هو الحاصل فى الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال يحتمل أن يراد الخ) يعنى انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله

(قوله حق) الحق هو البعث الجسمانى مطلقا وأما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تتفرق اجزاؤه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح فى تفسير البعث على ما سبق لا ينبغى ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغى ان يكون اشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه

*لانا نقول هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بان المعتبر فى الوجود مالا يتصور هو بدونه ومالا يضر عدمه فى البقاء لا يضر فى الاعادة أيضا وثانيا بان المبدأ هو الوجود فى الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضا وقالوا أيضا لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء

ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الخ) يعنى أن هذا الكلام مع كونه كلاما على السند أعنى قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد أعنى لا نسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة فى الوجود لان المعتبر فى الوجود الخارجى مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود فى الزمان الثانى مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه فى الاعادة كما لا يضر عدمه فى حالة البقاء (قوله وثانيا بان المبدأ هو الوجود الخ) أى أجيب ثانيا بان الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو أن الوقت معاد أيضا ولا نسلم أنه لو كان معادا لزم أن يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود فى الوقت المبدا وهو الذى لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدا بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق فى المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات فى وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه فى الحقيقية تخلل العدم بين زمان الوجود ولانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثانى انا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت أيضا معاد ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما أن يعاد الوقت الاول وهو محال أو لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثانى (قوله وقالوا أيضا لو أعيد المعدوم الخ) أى قال النافون أيضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعى طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو

ونفسه هذا خلف وأجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وأيضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشىء ونفسه

المبدأ بعينه (قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ) أى لا نسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه الوجود فى زمان آخر ثم اتصف بالوجود فى الزمان الثالث وهو فى الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشىء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشىء ونفسه بان يكون الشىء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشىء وجد مع نفسه فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم فى الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود فى الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشىء ونفسه فى زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة فى الوجود والا فلابد من اعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ) أى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشىء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه فى الوقتين أى وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة فى تشخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه ببقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الابداء غير الماخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان فى كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضا لو تم ذلك الخ) جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ما ذكرتم من أن اعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشىء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشىء ونفسه لانه

مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان و يعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم و بهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره

وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها و بين ذات الشخص ونفسه واز دفعه بين الشخص الماخوذ مع جميع العوارض و نفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وأجيب بان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها

موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث الخ) أي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدا والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها و بين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضا لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم أن يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى و نفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله (قوله وأجيب بان الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام

(قوله لما ورد في الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل أحد) يقتضي هذا ان بدنا جرد عن لحيته وعن اشعاره يكون بدنا آخر وان بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتبادر وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية و يرد بان العذاب للروح المتعلق به و يمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز ان تكون الاجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والاليق ان يذكر في الجواب أيضا بانه يقال وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه

والاجزاء الماكولة فضلة فى الآكل لا اصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمى ضرسه مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ

وآثارها فالتفريق اهلاك للكل (قوله والاجزاء الماكولة فضلة فى الآكل لا أصلية) فان قيل يحتمل أن يتولد من الاجزاء الاصلية للماكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ اصليا والفساد فى الوقوع لا فى الجواز (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به

قدم راسخ

أيضا (قوله فالتفريق اهلاك للكل) أى للاجسام والاجزاء لخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما الا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال فى مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شىء هالك دائما الا انه يصيرها لكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك أزلا وأبدا (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على أنه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخالط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة * فانه صريح فى ان المحشور هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ماقال المفسرون فى آية نزلت فى أبى ابن خلف خاصم النبي عليه السلام وأتاه بعظم قدرم وبلى ففتته بيده فقال يا محمد أترى الله تعالى يحيي هذا بعدمارم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول ولا دليل قطعيا على كونها أجزاء أصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التى ينشرها الملك على الجرم المنوى كما ورد فى الحديث الصحيح (قوله والفساد فى الوقوع لا فى الجواز) يعنى لا اعتبار للاحتمال العقلى لان الخصم فى مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلى (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا

* قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا أم لا (والوزن حق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وأنكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان أمكن اعادتها

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا فى الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثانى مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وأنت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتامل

(قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية) يعنى ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين فى الاجزاء الاصلية لان البدن الثانى عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض

فيه على ماهو مذهب اكثر المتكلمين أو جوهرا مجردا على ماهو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من أجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له فى الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ (قوله وأنت خبير بان دعوى الخ) يعنى ان ما يدعيه المعترض من اتحاد أجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون أجزاء الجلد الثانى غير أجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعى يبنى دعواه على ان مغايرة أجزاء الثانى للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشى وأما نفى تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون فى الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان أراد بكونه محل الالم انه يتالم فهو ظاهر الفساد اذ لا ألم فى الجلد الذى لا حياة فيه وان أراد أنه آلة و واسطة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح فى كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبى يرد عليه ان منع اتحاد أجزاء الجلدين ميل الى التناسخ و رجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء فى كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثانى مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده

(قوله

لم يكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قدورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا توجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم وو راء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فامامن أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعما منهم أنه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله تعالى لنسألنهم أجمعين ولقوله عليه السلام الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أى رب حتى اذا قرره بذنوبه و رأى فى نفسه أنه قد هلك قال تعالى سترتها عليك فى الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين

(قوله ان كتب الاعمال هى التى توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) يشير الى أن الكوثر هو الحوض والاصح أنه غيره فانه نهر فى الجنة والحوض فى الموقف

(قوله والاصح أنه غيره فانه فى الجنة الخ) سواء كان نهرا على ما فى رواية أو حوضا على ما فى رواية أخرى قال البيضاوى روى أنه عليه السلام قال الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى فيه خير كثير ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض فى الموقف) على ما روى من أن الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم

(قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها فى كفة الميزان والبعث ماليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفى الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هى التى توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب فى الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشىء لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة فى الوزن ان يطلع حفظة النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسره بمالك يقابل الحسنات بالسيآت ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت) وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر فى قوله يؤتى الذى يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أى لظهور كتاب الله الدال على الحسنات وكتاب العبد أى لان الكتاب يذكر الحسنات لانه ليس الا له ومما لم يتعرضوا به وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب وقوله قرره بذنوبه معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفى القاموس كنف الله محركة

(والحوض حق) لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحدّ من السيف يعبره أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد فى الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة فى شانهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى

(قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثانى ان وقع (قوله من شرب منه فلا يظمأ أبدا) ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له عدم دخول النار أولا يعذب بالظما من شرب به وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحدّ من السيف) هكذا ورد فى الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض.

تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض فى المحشر قال الامام الزاهدى فى تفسيره روى فى الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى به حيث يأتى النبى عليه الصلاة والسلام فاذا كان فى الموقف يأتى به فى الموقف واذا دخل فى الجنة يأتى به فى الجنة فعلى هذا كونه فى الجنة لا ينافى كونه فى الموقف أيضا (قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ) اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظماء حاصل الدفع ان وقوع الشرب الثانى غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظما (قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له الخ) دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يظما مع ان الظما لازم للاحراق بالنار وفى قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أولا يعذب بالظما الخ) أى من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه

حوض فى الموقف سمى كوثرا لانه يمتلئ من نهر الكوثر وتحقيقه فى شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لا يجىء أفعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللمعان ويؤيد الاول ما فى رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظما أبدا فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لا يظما فى جهنم (قوله والصراط حق) فى بعض الحواشى المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان يجوز ان يستانف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار

أكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه الهزيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكر وهما مطلقا فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقا وأنتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا أن

وتمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك ادخال عالم في عالم أو عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد وزعم أكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل أعدت للمتقين وأعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة

فوجهه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستانف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور (قوله واسكانهما الجنة)

عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام عياذا بالله ولا نسلم أن الظما لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجهه ان الطلب الخ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى أن الصراط أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر انتهى كلامه وبهذا

صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام ان ما لا يجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد وأما وجه انه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله ولنا قصة آدم وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد تفتح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون الخ فيكون وعدا بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق

نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا * قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا

والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم أنه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل و يرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل ان يجعل للذين مفعولا ثانيا لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لا انفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة

في الآخرة ولو سلم فصار لازما بوعد الحق

اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن أن يقال فان لم تجدوا في الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب أن يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر و وجه الدفع أنه يحسن الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى أن الطلب فيه أقدم واجدر (قوله والقول بان تلك الجنة الخ) يعني ما قيل أنه كان بستانا في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه أنه الخ) وأيضا يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل أنه انتقل من ذلك البستان الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم (قوله أي نخلقها لاجلهم الخ) توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني أن المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون الجعل متعديا الى مفعولين و يكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ما تدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم في

الاستقبال

لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه * قلنا لاخفاء فى أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه

وأما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الاكل بضمتين كل ما يؤكل و يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالزام اذ المراد بالشئ هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم

الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن و يكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر) يعنى حمل الجعل فى الآية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال الخ) أى يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن أو فى المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد فى وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح أن يقال لو وجدتا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائم فوجودها فى الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أى ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشيء فى الآية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان أراد أن معنى الشيء الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية أيضا فنحن أيضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله * أعدت للمتقين وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الخ) فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا أنه

(قوله لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضا لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف كل شيء هالك الا وجهه وقوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والافالا يفنى يدل على وجود الصانع وهى من أعظم المنافع

وانما المراد بالدوام أنه اذا فنى منه شىء جىء بدله وهذا لا ينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد ان كل شىء ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما) أى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها أبدا وأما ماقيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه فلا ينافى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت أنه لا دلالة فى الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انها تسعة

(قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعنى ان المراد هو الدوام التجددى العرفى فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطع فى بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به) أى المقصود منه فلا يرد ان مالا يفنى يدل على وجود الصانع وهى من أعظم المنافع

خالق الاشياء الموجودة فى وقت نزول الآية وعالم بها (قوله يعنى أن المراد هو الدوام التجددى الخ) يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما أى الجنة والنار ولا أنهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام أكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شىء هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ماذهب اليه الاكثرون من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ماقيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله أى المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم

قوله لا يفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا يفنيان افادة لا اعادة * فان قلت لا يقتضى قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه فناء أهلهما لانهم أدركوا الفناء قبل دخولهما * قلت يقتضى فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما فلذا احتاج الى تاويل عدم فناء أهلهما بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها أبدا) أى لقوله مرتين هذا الكلام تارة فى حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة فى حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية الى أنهما يفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شىء هالك الا وجهه

الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد أبوهريرة أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كلما توعد عليه الشرع بخصوصه وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب أكبر منه و بالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والا فسائر أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ماسيجيء من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر

يبقى قابلا للاكل وان صلح لمنفعة أخرى (قوله ان أريد به مطلق الكفر الخ) حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا أي وان لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ماذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ماقطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان يؤيد ماذكرنا انه وقع في رواية أبي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر و بينها الى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها (قوله هذا يخالف لظاهر قوله تعالى الخ) فانه يدل على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا أمرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله والتوجيه ماسيجيء الخ) أي توجيه الآية

(قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ماحكم به عليها

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتى مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف فى عدم الادخال فى الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله فى النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا) أى بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثانى الآيات والاحاديث الناطقة) أى الله الدلالة صريحة وفى كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة

المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أى العبد المؤمن (فى الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ما سيجىء من أن حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو انفة أو كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى أن من المعاصى ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالادلة أنه كفر وبهذا ينحل ما قيل ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك الثانى الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا

(قوله بطريق الاستحلال) أى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبى

ما سيجئ فى الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته أو بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع فى قراءة أخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشى جزئيات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثانى ولا يخفى ان كلا التوجيهين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى أن يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على أن الآية لا تنافى كونهما اسمين اضافيين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران منهيان ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين (قوله على وجه يفهم منه عده حلالا) يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع

والكلام

مبنى على فرض القتل والعصيان واثبات الافتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهى كثيرة) بظاهره للآيات ولك أن تجعلها للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله فاخذنا المتفق عليه

الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصرى فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا والثانى أنه ليس بمؤمن لقوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا ايمان لمن لا أمانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين والجواب أن المراد بالفاسق فى الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان

(قوله لما أجمع عليه السلف) * لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن * لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) * لا يقال فحينئذ يلزم الكذب فى أخبار الشارع

والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب (قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن الخ) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله لانا نقول الخ) يعنى ان الحسن انما أثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل فى مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه (قوله وقيل ان المراد) أى قيل فى جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر فى اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) أى ما

وتركنا المختلف فيه) لا خفاء فى ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه أيضا مخالف للاجماع المتقدم لا ناف للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من

أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما فى مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضا بان المراد بالمؤمن الكامل فى الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزانى الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك

التقييد تغليظاً مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يا رسول الله قال وان زنى وان سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم أنف ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب أن كلمة من لا تعم مالا يتناول صلته فلا يتناول الا فاسقا لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق ٤١٤ بما أنزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر اما بان المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله بناء على أن ما للعموم فتحمل الآية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام و وجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم تنحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه أن الآية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان من كفر بعد الايمان أيضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بان الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طارئ وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعار الكفر فلم لا يجوز ان تكون الصلاة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره أما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة وأما ان المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور دلالة الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق أي كل عذاب

الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى

---

* لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم أنفه أي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه

قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب (قوله لان المراد بالايمان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار

ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى

(قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفى ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشئ مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق فى الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا (قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة

اظهار القيد مبالغة فى النهى واشعارا الى أنه لا ينبغى أن يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل أنه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتى كأنه التحق بالعدم (قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعنى ان كلمة من فى الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله فيدخل الفاسق المصدق أيضا لانه غير حاكم وعامل بما أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعنى أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وأيضا الخ) جواب آخر يعنى ان الظاهر وان كان نفى العموم لان كلمة ما من ألفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفى بحملها على الجنس ولا شك أن من لم يحكم بشىء مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع فى كفره وفى المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة بقرينة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعنى أن ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا (قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائى الخ) يعنى أن المراد هم الكاملون فى الفسق الا أنه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة فى كونهم فاسقين والا أى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم أن يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعنى أنه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال

من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار اليه الشارح ماقيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولايخفى ان الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لاتدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يعذب صاحب الصغيرة و يعفو للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية ان تعريف الخزى ظاهر فى الاستغراق فلو لم يكن العاصى كافرا لم يكن كل خزى على الكافرين لان العاصى المعذب أيضا خزيا لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد أخزيته وترك ظاهرها بتخصيص الخزى وفيه أيضا ماتقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب الصغائر وقوله للنصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام فى

قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يغفر الشرك باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور ومخالفة الاجماع غير منافية له

والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ويتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ما قيل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يحتمل على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا ان نهاية

أن العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى أنه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفران يشرك به) أي ان يكفر به

وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله أو يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر أي من ترك الصلاة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر أي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند اليه سواء كان للجنس أو الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب أنه ادعائي) يعني أن المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وقس عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين

الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز أن يغفر ويرد على قوله وأيضا هو اعتقاد الابد ان الاعتقاد في الدنيا ولا يتابد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد ثبوت الباطل أبدا فلا اعتقاده في كل زمان جزاء فيتابد جزاؤه واعتقاد الباطل في الازل أيضا يقتضي تابد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد

و بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة و رفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو و رفع الغرامة و أيضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وأيضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة و فى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث فى هذا المعنى

وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله و بعضهم الى انه يمتنع عقلا) أى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ماقيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينافى قولهم يجوز للشارع أن يحسن القبيح و يقبح الحسن على أنه يجوز أن

الكافرين * الخزى الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائى مبالغة وكذا فى قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى * (قوله انما عبر عن الكفر الخ) أى انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر فى الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ماذكره فى شرح المقاصد أن الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك فى الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابى وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهرى وان كان لا يثبت البارى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى عليه السلام يبطن عقائد هى كفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ماقيل الخ) أى اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ماقيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضى الخ قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان و يجوز للشرع أن يحسن القبيح و يقبح الحسن وانما قلنا أنه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلى هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشا الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضا لانهم أيضا من أهل القبلة (قوله على أنه يجوز أن

الصغيرة أن لا تغفر الصغائر أيضا كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها) فان بيان حكم الشرك مع التوبة الا أن يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية فى تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير فى الحكمين فالاولى وفى تقرير الحكمين

كثيرة والمعتزلة يخصونها بالصغائر و بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها

يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصونها) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية وأيضا هى واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة

يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى غير مسلم لانه يجوز أن يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلى الذى هو استحقاق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلى (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم يرد على الدلائل الثلاث للمعتزلة منوع أما على الاول فلانا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز أن يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى فى الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وأيضا لم لا تكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثانى فلانا لا نسلم ان الكفر لكونها نهاية فى الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه وأما على الثالث فلانا لا نسلم أن اعتقاد الابد يوجب الجزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة (قوله قد يظن أن الضمير الخ) أى قد يظن أن الضمير المنصوب فى يخصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد

(قوله والمعتزلة يخصصونها) أى يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة فى الآية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر أيضا مغفور بالتوبة ولدفع هذا اجعل ضمير يخصصونها للمغفرة أى يخصصون المغفرة ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضا وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك فى مذهبهم أو فى تخصيص الآيات والاحاديث

يصح

والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر إذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء

يصح في قوله تعالى * ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * أما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضا فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة تعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وأيضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المفيدة للبعضية (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) أي ماظن أن الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون المغفرة للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني أن مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر مادون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم * وانه كان غفورا رحيما * وغافر الذنب * ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو أصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى * يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء * أي يعذب الكفار وأصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها أولا تامل فانه من مزالق الاقدام (قوله ولهم أن يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور أي على تقدير ان يكون

أي انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد و زعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله

(قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الآية في الجواب أيضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله و زعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر

الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة أن يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء و يعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية وأما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة و بعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني وأما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما استطرد ذكره ههنا الخ) أي انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا وارد لتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دليل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب ههنا الخ) أي جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب أن النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذي يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات * وقوله تعالى * او يوبقهن بما كسبوا و يعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى أهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة (قوله وفيه جواب الخ) يحتمل ان يكون معناه أن في قوله و زعم بعضهم جوابا آخر للمعتزلة وحاصل الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف

(قوله و زعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعبادة وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد تضمر المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البت و يمكن أن يراد بقولهم المذنب اذا علم أنه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المآل فالاحوط أن يجعل الوعيد قولا بتاويكا ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكر الشارح من الادلة فلاثبات

تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى الثانى ان المذنب اذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى أنه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يمتنع عقلا بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الادلة السمعية على أنه لا يقع لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون

(قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل مرادهم أن الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبنى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه

فى الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه أن فى هذا المقام جوابا آخر ويكون اشارة الى ماذكره الشارح فى شرح المقاصد من أن القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون أحوالهم فى المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب فى كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف فى الوعيد كرم أن الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه أن يبنى اخباره على المشيئة فجميع العمومات الواردة فى الوعيد متعلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لؤم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أى من غير قطع بالوقوع

الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل وكانه يريد انه ترك الشارح ماهمه من اثبات ماينكره الخصم وأتى بما لا يعنيه من اثبات مايعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وأيضا الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب

من الكبائر وفى قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا أن يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن ليعلم المغفور له حق نعمة المغفرة فى ذنبه فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه وانظر ولا تغفل

لعدم قيام الدليل وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع أن الخصم لا ينكره فتامل

وعدمه اشارة الى أن المراد بالجواز فى عبارة المصنف هو الجواز الوقوعى بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلى فانهم متفقون على ذلك على ماصرح به الشارح بقوله لا بمعنى أنه يمتنع عقلا (قوله لعدم قيام الدليل) يعنى أنا حكمنا بالجواز الوقوعى ولم نجزم بالقطع بالوقوع أو عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع فحكمنا بسبب أنه فاعل مختار «يفعل مايشاء ويحكم مايريد» أنه يجوز أن يغفر ويجوز أن يؤاخذ فلا يرد مايتوهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لابد له أيضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف فى دليل يعين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع (قوله وماذكره الشارح من الادلة الخ) يريد أن المدعى مركب من جزأين أحدهما انه لا قطع بالوقوع والثانى أنه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التى أوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثانى مع أن الخصم اعنى المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو أيضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما المخالفة فى الجزء الثانى حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضا فقد ترك الشارح مايعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن اثبات أن ادلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشى بالتامل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعنى قوله تعالى «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» انما يدل على أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى فى جنب الكفر فى قوله تعالى «ان الله لا يغفر ان يشرك به» لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم أن يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى فى حقهم المغفرة أصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل مايحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل مايحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة أيضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى «ان الحسنات يذهبن السيئات» وأيضا يلزم حينئذ ان تكون المجازاة على الصغائر قطعا فيثبت بالآية خلاف المدعى فعلم أن المجازاة على مايحصى انما

عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفروان كان الكل ملة واحدة فى الحكم أوالى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماعهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة)

(قوله وأجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة فلاقطع بالوقوع اذالمراد بالكبائر أنواع الكفر أواشخاصها ومغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلادليل

هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء الثانى من المدعى هذا ماوجدته فى تحقيق كلام المحشى وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله ابحاث منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بعاقال (قوله حاصله ان التكفير الخ) أى حاصل الجواب ان تكفير السيئات فى الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله «ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم» ان نشا فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشيئة لان المراد بالكبائر انواع الكفر أواشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا فى السيئات فلولم يقيد بالمشيئة لصار مقتضى الآية ان تكفير ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التى هى ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ماعدا الكفر غير متعينة بل هى اما مقيدة بالمشيئة كما هو رأى أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من أهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشيئة فلاحاجة الى ان يتكلف وتحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشا فلايكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لولم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان أحدهما بقاء تقييد التكفير بالمشيئة بلادليل والثانى بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه تجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب

الكبيرة المطلقة هى الكفر) يعنى المعلق عليه التكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل فى التكفير الكبائر أيضا ولا خلاف فى أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقا والتوبة فى الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة فى الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ماتنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى أن يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة فى آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر

(قوله الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال و يغفر مادون ذلك و يغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لا اعادة و يرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للتكثير أن يقول و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر و يغفر اذا لم يكن عن استحلال و بعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذا كان للشرط واللفظي أيضا اذا كان ظرفا فاصرفا و قوله و بهذا

تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ أيضا فالاولى ويؤول بهذا النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى ولا يقبل منها شفاعة ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يكن للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء

هذا مذكور فيما سبق الا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق و بهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق أهل الكبائر)

والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة)

أيضا العموم قوله تعالى * و يغفر مادون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللفاضل ههنا كلام يتعجب منه ذوو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل الخ اثبات لحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ماذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل و بعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية محتملة وآية الغفران المعارضة لها أعني قوله تعالى * و يغفر مادون ذلك لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه أن تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء و يجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغائر وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة و وجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما

الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح في التلويح الظاهر انه يثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد و يجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين و بانه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى فيجوز أن يعفو الله

بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ماسبق من جواز العفو المغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان أسلوب هذا الكلام

أى المقبولة ثابتة * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * لانا نقول لا نسلم الملازمة لان جزء الادنى لا يلزم أن يكون جزء الاعلى الذى له جزء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان تشفيعه أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول فى النار أو فى بعض مواقف الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أى لذنوبهم وهى تعم الكبائر

ينافى الباب أن يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة (قوله أى المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع فى وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعنى أن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص فى التلويح فى تعريف ... وفى بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أى لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر إما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة فى قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبنى للفاعل أعنى كونه شفيعا فالمعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز أن يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا برفع الدرجة أو فى بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن ... لرفع العذاب أو فى بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافى العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتى لم ينل شفاعتى * يدل على وقوع حرمان الشفاعة فى حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أى لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقا (قوله وهى تعم الكبائر) أى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر وأما اذا اخص بالصغائر بقرينة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون ... الزاما وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى

بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار اليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم الشفاعة فى الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين وأما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصى عنه ولانها يحتمل أن تكون رد الاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم

يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والالما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع

(قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على أنها فى حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفى أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم أنه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى أن جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر

الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب فى أصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) أى يدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لا يقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع أن الآية سيقت لنفى الشفاعة التى يقتضى عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم (قوله لكن لا تدل على انها الخ) يعنى ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على انها فى حق أهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما فى الاول فلان حصر جهة نفى النفع فى الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز أن يكون فى أهل الكبائر أمر آخر وأما فى الثانى فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة الزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفى أصل الشفاعة) يعنى أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفى الشفاعة مطلقا مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تبقى حجة (قوله ثم أنه يحتمل الخ) أى ثم ان الآية لا تدل على نفى الشفاعة أيضا على الاطلاق لانه يحتمل أن يكون الضمير فى

قوله

والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه

(قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم أيضا ويمكن أن يجاب عنه بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح

قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بان النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى * لا تجزى نفس عن نفس الخ * نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير أيضا العموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز أن يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم ألا ترى أنه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير ههنا أيضا راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع

نظر الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص يتنافى دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير منها لنفس منهم وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع أيضا بانه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لا تنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة

يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى

نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضا لم يبعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص * قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتامل

مخالف لكتب أصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأسا وليس بشيء لان مراد المحشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قيل الخ) أي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى «لا يقبل منها» كأن يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا أن عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة أيضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر (قوله فتامل) لعل وجه التامل أن غير المجتنب

(قوله فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) يرد عليه أن مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو سلم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر أصلا لتم قوله لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة

(قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم الاحباط ونوقش فى قوله فيتعين الخروج بانه يحتمل أن يرى جزاءه فى جهنم ٤٢٩ بتخفيف العذاب ويدفعه

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار ولقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ماسبق من الادلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وأيضا الخلود فى النار من أعظم العقوبات

(قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز أن يراه فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول المتروك

يستحق الخلود فى النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضا وماقيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فيدفعه أن العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان «وأيضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على مامر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية « ان الذين أمنوا وعملوا الصالحات » من اتيان الاوامر وترك المنهيات « كانت لهم جنات الفردوس نزلا » فلا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كبائر

ان الاستدلال مبنى على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال فى الاستدلال يبقى النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبنى على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ماعليه فبرىء عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل

لابطال مذهب الخصم الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفى القول الثالث والحكم بنفى الخلود يفيد دخول أهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الآيات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل ماجعل لاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع

وقد جعل جزاء الكفر الذى هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة

ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والا فتصرفه تعالى فى ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضا لكنه غير مفيد ههنا

فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعنى أن الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول أيضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم يدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعنى خلود جميع أهل الكبائر فى النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أى لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين فى النار فلا يزيد الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامى الخ) أى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند أهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ فى غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه فى موضع يكون ذلك أحسن المواضع وان خفى وجه حسنه علينا ولا يخفى أنه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت فى العذاب والا لم تكن مضرة خالصة (قوله قالوا لولا الخلوص الخ) أى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه

(قوله وذهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار خالدا فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات فى احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتامل

(قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص والا فيتجه عليه المنع لانه لايتم ماذكروه في بيانه من انه لو لم يكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضا بانه معارض بما سبق من ان يحمل جزاء الكفر جزاء ماهو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات

افادة الحكم فتامل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسال منه الصواب والتوفيقات فنقول في دفع تمسكهم ونرجو أن يكون هو الصواب ان ما نفيده الآية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في جهنم لا انه يكون في جهنم خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية * لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود وأي من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ماذكر فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة

الخ) أي يمكن منع قيد الخلوص أيضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام أهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضا بذلك المعنى فلا

الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسب سيئة المؤمن و بمن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته و وجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله الايمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم المخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر أو الوقوع أو اللاوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحاكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للمظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شانه أن يحصل له التصديق به و يصدق به ليفطنك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه قوله فان حقيقة آمن به آمنه التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقته حقيقته في أصل اللغة واستشهد في تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لان

٤٣٢

الخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق و بالباء كما في قوله عليه السلام الايمان أن تؤمن بالله الحديث أي تصدق وليس حقيقة التصديق

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى أن يمثل بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال أن تكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية

يكون دوام الكفار في النار قطعيا و وجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال أن يكون الخ) لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال

الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الارذلون لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فاولى لان الكلام في الايمان لغة والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الايمان المرجوح

الشرعي واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان المعدى بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف و يشبه أن تكون التعدية باللام أيضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان التسليم قال ولا يكفي التصديق بدون التسليم و وجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية الطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وأنا أرجو أن يكون الغزالي نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور ولكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى

ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى و بالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق

(قوله ان يقع فى القلب نسبة الصدق) أى تحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان وقبول

المرجوح لايمنع الاستشهاد وأما ماقيل من ان الايمان فى قوله تعالى * أنؤمن لك واتبعك الارذلون * ظاهر فى الايمان الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فيدفعه أن الايمان الشرعى بعينه الايمان اللغوى قال فى شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة و يتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه و باللام لاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى « وماأنت بمؤمن لنا » انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما فى الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام و يتعدى بالباء أنه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان و بالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل أنه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشىء (قوله أى يحصل فيه منسوبية الصدق الخ) يعنى ان لفظ النسبة مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل فى القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر أو المخبر و يعقل ثبوت الصدق له فى نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن وانما لم يجعله من المصدر المبنى للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بخبر أى لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى وان المعتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى اختلفوا فى انها هل هى داخلة فى التصور أم فى التصديق المنطقى فرضى الشارح انها داخلة فى التصور و يجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية التصور وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ولذا فسر رئيسهم فى الكتب الفارسية بكرويدن وفى العربية بما يخالف التكذيب والانكار و يؤيده ما أورده السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ماهو فى العرف واللغة وعلى

كرويدن عين مافى أوائل كتب الميزان ينافى مافى شرح المقاصد انه العلم القطعى اذ التصديق الميزانى يعم المظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن

صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولوحصل هذا المعنى لبعض الكفار

كما للسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتاخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائى ونحوه فى التصور وانه باطل بالضرورة اولا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائى بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر

هذا اقول الشارح فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شىء فعلم انه جدار اوفرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده أخص من المنطقى هذا مجمل الكلام وتفصيله فى شرح المقاصد (قوله كما للسوفسطائى) فان له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبى كما قال الله تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم * فقال * وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا (قوله هكذا حققه بعض المتاخرين الخ) يعنى كون اليقين الخالى عن الاذعان حاصلا للسوفسطائى كما حققه بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبى للسوفسطائى وانما ينكرون عنادا (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الخ) قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان ان ابن سينا أورد فى الشفاء فى مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانستن دو كونه است يكى فهم كردن واندر يافتن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أى اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوى المعبر عنه بگرويدن يلزمه أحد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائى أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار فى التصور واما عدمه صار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائى عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعنى ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائى ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا (قوله بقى ههنا بحث وهو ان المعنى الذى الخ) حاصله انه كيف يكون

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع فى موقعه لان الكلام فى الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام

كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيا من أمارات التكذيب والانكار
كما اذا فرضنا ان أحدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل ومع
ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ماذكرت يسهل لك
الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت

عنه بكرويدن أمر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان
الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق
فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع
أجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا

المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر
عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن بل الجهل أيضا بالاتفاق لان
المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم أعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور
والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع
أجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس
الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف من
المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك
ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان
تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست دانستن
وينافيه التوقف والتردد (ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولاجل ان المعنى
الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ
حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض أصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل
المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد
مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه
شرائط منها كونه أمرا قطعيا واما كون التصديق أمرا يقينيا فلم يذكره الشارح
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلنا صريح في ان
المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا
خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح
في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به
فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن راست كوى دانستن وهو المراد

حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الايمان فى الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون (والاقرار به) أى باللسان

اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة فى الظاهر وفى حق اجراء الاحكام لا فيما بينه و بين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذى لا يقارن شيأ من الامارات

بالتصديق الذى جعله المنطقيون أحد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص فى المؤمن به وجعل التصديق المعتبر فى الايمان بعينه التصديق المنطقى تامل فانه من مزالق الاقدام وأما ما ذكره الفاضل المحشى من أن القول بان المعتبر فى الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان أكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من أن كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى أن الكفر الخ) يعنى أن ما ذكرههنا مخالف لما ذكره فى شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وبجعله كافرا يشير كل منهما الى أن الكفر فى مثل هذه الصورة أى فى الصورة التى يكون التصديق مقرونا بشىء من أمارات التكذيب فى الظاهر وفى حق اجراء أحكام الدنيا لا فيما بينه و بين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد أن ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما أورده الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق و يجعل بمنزلة العدم انتهى و يمكن أن يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقى و بقوله بجعله كافرا يجعله كافرا بينه و بين الله تعالى و يؤيده ما فى شرح المواقف من أن السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم أنه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه و بين

الله

(قوله فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعنى من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تنحط درجته من الايمان التفصيلى) أى فى الكفاية فى الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت فى الفضيلة وسيصرح به

(قوله الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لا يوجد سريرا بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكميا كجعل الشارع شيا جزأ من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما ان يعتبره جزأ مطلقا فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزأ فى السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الاكثر فى حكم الكل فى بعض أحكام

الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه * فان قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده

(قوله ركن لا يحتمل السقوط) * ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم * قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى (قوله التصديق باق فى القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أى فى حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق

الله تعالى وان أجرى عليه حكم الكافر فى الظاهر (قوله قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى) يعنى أن ايمان أطفال المؤمنين حكمى لما علم من الدين ضرورة لان النبى عليه السلام كان يجعل ايمان أحد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من أن الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقى والحكمى انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح أن الشارع جعل المحقق الغير الباقى فى حكم الباقى لا انه جعل غير المحقق فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح فى أن الكلام فى الايمان المحقق سواء كان باقيا أو فى حكم الباقى لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقى والحكمى (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عينى ولا ينام قلبى فتامل (قوله والذهول أى فى حالة النوم والغفلة الخ) يعنى أن الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول

الشرع من هذا القبيل قيل التصديق أيضا يحتمل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمى (قوله قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لا خفاء فى انه ليس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا * قلت كانه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهى حالة راسخة فى النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا فى حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير

فی حــكم الباقی حتی كان المؤمن اسمالمن آمن فی الحال أو فی الماضی ولم يطرأ عليه ماهو علامة التــكذيب هذا الذی ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهو ر المحققين الی انه التصديق بالقلب وانمــا الاقرار شرط لاجراء الاحكام فی الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لابدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو مؤمن عند الله وان

وأما حال الحضو ر فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لايذهل (قوله حتی كان المؤمن اسما الخ) ولذا يكفی الاقرار مرة فی جميع العمر مع انه جزء من مفهـوم الايمــان (قوله وانمــا الاقرار شرط لاجراء الاحــكام) ولايخفی ان الاقرار لهــذا الغرض لابد وان يكون علی وجه الاعلان علی الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفی مجرد التكلم فی العمر مرة وان لم يظهر علی غيره

ذلك التصــديق فتلك الحال أی حال النوم والغفلة انمــا هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصو رة الحاصلة عند العقل لاحال عدم التصــديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لاينافی أن يكون نفسه حاصلا (قوله وأما حال الحضو ر فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهـم من ظاهر قول الشارح والذهول انمــا هو عن حصــوله من أنه يدل بظاهره علی أن لاذهول عن حصول التصديق فی غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنتفی فی تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغــفلة حال الذهول ألبتة وأما حال عــدم النوم والغفلة هو حال الحضو ر فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لايذهــل عنها بان يلتفت الی نفس ذلك التصــديق قصدا قال الفاضل المحشی لــكن الظاهر ان عدم الالتفات الی حضر فی القلب لايسمی ذهولا لالغة ولاعرفا انتهی كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح فی التلويح ان الذهول عبارة عن عــدم الملاحظة للصو رة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أی وقت شاء وهذا صريح فی ان عدم الالتفات الی الصورة الحاصلة عند العقل يسمی ذهولا (قوله ولذلك الخ) أی ولاجل ان الشــارع جعل المحقق الذی لم يطرأ عليه مايضاده فی حكم الباقی يكفی الاقرار مرة فی العمر لمن هو قادر عليــه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمــان والــكل لايتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة فی العمر كافيا فما معنی لاحتماله السقوط قلت معنی احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافی له عند الاضطرار بخــلاف التصديق فانه لايحتمــله أصــلا (قوله علی الامام) أی امام محلته وقريته

(قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقــلب) فی شرح المقاصــد ان المعتد به هو التصــديق الغير المقــارن لامارات التــكذيب حــتی لوقارن شيامنها لم يكن ايمــانا قيل والاقرار اذا كان شرطــا لاجــراء الاحكام لابدان يكون عــلی وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفی بمجرد التــكلم به مرة لاتمــام الاركان وان لم يظهر علی غيره هذا وفيه أنه لو كفی الاقرار من غير اظهار وعنــد كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنی فالركن أيضا الاقــرار علی وجه الاعلان

لم يكن مؤمنا فى أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال عليه السلام

(قوله والنصوص معاضدة) لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واما انه التصديق لا سائر ما فى القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق ولم يبين فى الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ※ ان قلت يحتمل ان يراد

و بلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا الى آخر ما ذكر فى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما فى الحديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلالتها على ان محل الايمان الخ) يعنى ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزأ من الايمان والثانى انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثانى وهو انه التصديق لا سائر ما فى القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق والثانى أن الايمان فى اللغة التصديق ولم يعين فى الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوى الى سائر ما فى القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا تفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبى عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث أن النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل أن يراد الخ)

لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه * قلت

بالنصوص الايمان اللغوى * قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو فى المعنى اللغوى مجاز وفى كلام الشارع حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شققت قلبه) يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعنى ان معناه الحقيقى عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل فى الشرع فيرد

يعنى ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعى القلب ممنوع لم لا يجوز أن يكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه اللغوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوى القلب لا ان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز أن يكون الاقرار جزأ من معناه الشرعى (قوله لا نزاع فى ان الايمان الخ) يعنى أن متعلق الايمان الشرعى خاص وهو ما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا بل يدل على ذلك أن النبى عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقا يكون مجازا الا ان المعنى المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه انه يحتمل الخ) يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز أن يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث للثانى (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعنى ان استدلال السكرانية بان أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللسانى فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم اليه أن الايمان غير منقول فى الشرع عن معناه اللغوى الذى هو

أن قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان بمجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الثانى (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوى لانه فى اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه فى اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعيا ثم يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت

لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما المقر

عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر فى وضع الشرع واللغة فبطل ماقيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذلا دخل فى الاوضاع

التصديق اللسانى ويرد عليه أى على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه أمر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وأنت خبير بانه لوقرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك فلا يرد ماذكره المحشى (قوله يرد عليه أنه ليس المعتبر الخ) يعنى أنه ليس المعتبر عند الكرامية فى الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا أو موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه الصلاة والسلام فى العرف واللغة بل المعتبر عندهم فى الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزأ منه على معنى أنه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى للفظ الايمان ولاشك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام فى العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ماقيل الخ) أى اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية أنه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى بطل ماقيل على الكرامية أنه اذا اعتبر فى الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة أن يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لامعنى لاعتبارها مع أن الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ماقيل اذلا دخل ولامشاحة فى الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء

مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود فى النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لايقال لعلهم يجعلون مواطاة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى قلبه ولايخفى ان فيما ذكره تناقضا ولايخفى عليك ان قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وأيضا الاجماع منعقد معارضة مع ماسبق فى اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة

مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو فى العقليات أما فى السمعيات فلا لانه يترجح السمعى الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض

باللسان وحده فلا نزاع فى أنه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على

نعم لا اعتبار لها فى حق الاحكام عندهم أيضا قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمنا لغة) أى يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة فى الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وضع آخر

تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أولا ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع أنه لا فائدة فى اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله نعم لا اعتبار لها فى حق الاحكام الخ) تقرير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعنى نعم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول فى حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى آخر فلا تجرى عليه الاحكام التى تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قالوا الخ) تاييد لقوله نعم لا اعتبار الخ أى قال الكرامية من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذى وضع له لفظ الايمان بازائه الا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود فى النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى هو مقصود من اعتبار دلالته وأما قوله ومن أضمر الاذعان الخ فذكره استطرادى لا دخل له فى التاييد المذكور (قوله يسمى أى يطلق لفظ المؤمن الخ) أى ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم أن يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما أعنى الآثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفى المواقف ان الاقرار الخ) قال فى المواقف لا نزاع فى انه أى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة ولا نزاع فى انه يترتب عليه أحكام الايمان ظاهرا

(قوله وأما الاعمال أى الطاعات فهى تتزايد فى نفسها) دليل على هيئة الشكل الثانى ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد فى ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام فى كونها داخلة فيه وأيضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لا تشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهى ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد أو نقص لسرى فى الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثانى ان التزايد يستلزم التناقض ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة

أنه لا يكفى فى الايمان فعل اللسان وأيضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء على ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان كما أشار الى نفى ذلك بقوله (فاما الاعمال) أى الطاعات (فهى تتزايد فى نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص) فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف

(قوله لا يكفى فى الايمان فعل اللسان) * لا يقال لعلهم يجعلون مواطاة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله وأيضا الاجماع منعقد الخ)

وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا أعنى قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها أنه حقيقة فى الاقرار (قوله لا يقال لعلهم يجعلون الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح فى الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا أن يقال أن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاشى الخ) فعند الرقاشى

(قوله فههنا مقامان) المشهور فتح الميم والاحسن ضمها أى محل اقامة الدليل وفى قوله الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان الخ انه لا ينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين أن المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ما ذكره المصنف تكثيرا للادلة مما لا يفى به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفى فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا فى الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابى يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضى بعض النصوص أيضا دخول الايمان فى حفظ ظاهر العطف بترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفى قوله لامتناع اشتراط الشىء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشىء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح فى بيان

الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه و ورد أيضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لايدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على مامر مع القطع بانه لايتحقق الشئ بدون ركنه ولايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لاتزيد

رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقيه كما توهم (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فيتأول بجعله خارجا باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضا

يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لايكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية الخ) يعني ماذكره الكرامية من أن الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار المانع (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس ردا على المصنف ومتابعيه على ماتوهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزأ من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما لايحتمل السقوط أصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على أن قول الشارح أيضا صريح في أنه رد آخر على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع أنه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما اذا كان المراد خلقا آخر أعظم من خلق الملائكة على ماقال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو

ان المشروط لايدخل في الشرط انه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله وقد ورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لاتحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط

ولا تنتقص لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره أبو حنيفة رحمه الله من انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد بل أكمل وماذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله أنه يزيد بزيادة

(قوله وهذا) أي كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد) لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكثر من حيث ذواتها فتامل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره

عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط أيضا (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها أيضا وهكذا فتعلقات الايمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتامل) وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال أنه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى (قوله

(قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ونقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله وحاصله انه يزيد بزيادة

الازمان) لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فلا يردان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه
وماذكره من النظر قوى ولا يندفع بما ذكران المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفى

الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساده لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار المخبر وهو أمر كسبى يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو حجر وهذا ماذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان

وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه فى كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك (قوله ومن ذهب) الى ان الاعمال من الايمان

وقد يتوهم ان حاصله الخ) أى وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشئ لان النزاع فى ان نفس الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بان المراد) أى قد يدفع

تلك الزيادة التى لا سبيل الى انكاره لان مراده أن الشئ لا يوصف بالزيادة لمثل هذا فنفى الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافى دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضا أو نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائى ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعلم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل قبل القدرة على عمل آخر وهذا لكون الاعمال جزأ من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايمانا أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل فى الايمان

النظر

التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى أنها بالاثبات أو النفى ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب

فرضا كان أو نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمدانى أو فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل مما يقع جزأ من الايمان لا مما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزأ من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها فى الصلاة وأيضا قد ينقص بعض أنواع

النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان أنه يزيد اعداده المتجددة التى حصلت بتجدد الازمان ولاشك ان عدم البقاء لا ينافى الزيادة بهذا المعنى أعنى الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع فى ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لا مدخل له فى زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح فى أن الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائى وهو موافق لما فى شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم اختلفوا فعند أبى على وأبى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبى الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما فى شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائى وابنه وأكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب الجبائيين) هما أبو على وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابى بكر وعمر رضى الله عنهما (قوله فان قلت انتفاء الخ) يعنى انه اذا كان الاعمال جزأ من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا (قوله قلت النوافل مما تقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزأ من

وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان

الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل

الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزأ منه ان وجدت فما لم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فتزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي أتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) أي فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما تتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا أو لا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرّد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالتسخن والتبرد أو غير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من أجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها وأجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تاملت فرأس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور داشتن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام

والتسخن

هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين محال وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بكون انكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار

واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة و بحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفي المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فحينئذ حاصل كلام بعض المتاخرين ان التصديق اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده * فان قلت

والنسخ على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارع من ان المامور به لابد وان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظري الخ) تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي أي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر أمكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصوّر طرفيه فاذا أوجب تصوّرهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصوّرهما ان يعتقد السلب بينهما (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان تنسب

(قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان يتحدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضا نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيأ غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا أو ما بعده بخلاف مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحد اذ لو تباينا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص منه [illegible] ونظيره ليس في البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد ان [illegible]

وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق

يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده *قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتاخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتامل

باختيارك الصدق الى المخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون حاصلا بالاختيار أولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور (قوله قلت التصديق الايماني الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو أمر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتامل) وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح أو بالقلب

على ماس ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير

(قوله ويؤيده) أى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين أى لم نجد فى قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين واعما قلنا كذلك لكثرة

بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبى فلا يكون مرادفاله بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالى فى الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح (قوله أى لم نجد فى قرية لوط الخ) يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هى للاستثناء والمستثنى منه أحد من المؤمنين والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد فى قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام (قوله واعما قلنا الخ) أى اعما قلنا ان التقدير ذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا أو كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا أحدا الا أهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت فى تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله وليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والمجموع تعليل لقوله واعما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا كافيا فى اثبات التقدير المذكور واعما قال ليلائم لجواز ان تكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من فى الاثبات نحو قوله تعالى * يغضوا من أبصارهم * أى أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبى ان كلمة من فى الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء

وجدنا مؤمنا الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع

البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه أنه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من

ولذا قال فى اللباب وعندى عشرون من الدراهم وان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهى مبينة لصحة اطلاق الجر ور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الآتى بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا الخ رعاية لفواصل الآى فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم أو أخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى * فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلا معنى لنفى وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص أعنى المسلمين لانه لا يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلابد ان يكونا متساويين فى الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بان الاستثناء الخ) يعنى ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء أيضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم كما فى قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أى قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى * ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبيه (قوله ويرد عليه الخ) يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزم أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعى فقد سها فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسهاه لان مرادك ان من يبتغى ما لا يصدق عليه العلم الشرعى فهو ساه والكلام من العلم

الشرعى

يبت من المسلمين و بالجملة لا يصح فى الشرع الحكم على أحد بانه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر فى الكفاية أن الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما فبها ونعمت والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا صريح فى تحقيق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به أن الاسلام

يبتغ غير العلم الشرعى فقد سها لست تحكم بسهو من يبتغى علم الكلام (قوله و بالجملة الخ تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم من الترادف والتساوى و يثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أى فيما أرسل ولك أن تقول الامر بالشىء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بان الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر أحكامه

الشرعى و بالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموما (قوله أى فيما أرسل الخ) دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من أوامره ونواهيه بيان لما أخبر فيلزم أن يكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو تقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى اخبارا لاستلزامهما له فان الامر بالشىء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهى عن الشىء يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وذا يستلزم التصديق الخ) أى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها أحكاما فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم

(قوله و بالجملة لا يصح فى الشرع أن يحكم على أحد بانه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وان ينفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك أحدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى ان سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك الجواب الشارح كما ترى لانه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان فى الواقع لا ينفى الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه فى دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا وأشار الى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بان يقولوا ماله وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة فى المغايرة والاستدلال به على

المعتبر فى الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى * قلنا المراد أن ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد من العبد

فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة فى المقدمة كما ان الاول معارضة فى المطلوب أعنى

لعدم ثبوت كونها أحكام الله عندهم (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم أنهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب الصدق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله أنا لا نسلم أن الآية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية أن فى جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمنا وأيضا لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة فى المقدمة) أى فى مقدمة الدليل أعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما أن الاول أعنى قوله فان قيل قالت الاعراب الخ معارضة فى المطلوب أعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى أن دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية

المغايرة قوى (قوله فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تاويله كما ثبت فى الايمان حيث يعارضه حديث الايمان أن تؤمن بالله الخ *

التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقيق الايمان له (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لانه ان كان للشك فهو كفر لامحالة وان كان للتادب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى أو للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبرئ عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما أنه يوهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد

الآحاد وقد يقال اذا اشترط فى الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه

حيث نفى الايمان وأثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على أن الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه أن المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم أن الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام أن تشهد الحديث (قوله وقد يقال اذا اشترط الخ) أى قد يقال فى جواب الاعتراض الثانى بانه اذا اشترط فى الشهادة التى هى جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على أن الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة فى الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشيء الخ) أى ما يقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن أن يقال ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولا عن توجيه

أنا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي) مقابلة قوله ولا ينبغي لقوله صح يستدعى حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح فى الكفاية لا يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا تائب ان شاء الله تعالى ويجوز ان يمنع الشارح ما يوهم شيا وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك فى الحال بقرينة قوله أو للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك فى الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين فى ان العمل هل يدخل فى الايمان أو لا لا يلزم كفر أصلا وأولوية الترك لما أنه يوهم بالشك فى الحال وعدم المنع عن الشك فى العاقبة والمآل يقتضى ان لا يكون باس فى القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى

(قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغى ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن ان يدفع النظر بان نفى الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا القول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن فى شرح المقاصد موافقا لما سيجئ من أن الحق انه لا خلاف فى المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجى والكفر المردى بها لا أن الايمان فى

الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة فى بطن الام السعادة المعتد بها هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن فى الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن أيضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه فى الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا

متن ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو فى مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة أنه يصح

الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الايمان المنوط به النجاة أمر خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع

الكلام) يعنى فى هذا التوجيه غفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذى شرع توجيه له أعنى قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير بهو هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع فى كلامهم على ما مر من قول الشارح فى بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) أى اجماع الاكثرين وعليه

أبو

بالعذر وأشار بادراج أشير فى قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون فى علم الله تعالى ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافى الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه فى بطن أمه لما انه ثبت انه يكتب فى بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقى ولا يكتب انه سعيد وشقى لمن يتبدل حاله فى السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضا بان تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير فى التعلق لا فى الصفة

وفى قوله والحق انه لاخلاف فى المعنى نظر لان الخلاف فى ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا أو للموجودين فى الخاتمة (قوله وفى ارسال الرسل) بان يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعا أو الى الثقلين أو بلغهم

عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة

أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس وكان من الكافرين و بقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقى قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لاخلاف فى المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشيئة الله تعالى لاقطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثانى (وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى

(قوله بناء على أن العبرة فى الايمان والكفر الخ) يعنى انه المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد فى بطن أمه أن السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يختم له بالسعادة كذا فى شرح المقاصد فلا يرد ما قيل

أبو حنيفة وأصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء (قوله انه المنجى والمردى الخ) يعنى ان المراد ان العبرة فى الايمان المنجى والكفر المهلك والسعادة المعتد بها أى التى يترتب عليها الثواب وكذا فى الشقاوة المعتد بها انما هى بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقى وليس المراد أن ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر فى اجراء الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ما قيل الخ)

لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفى قوله ارسال الرسل رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية الحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف فى هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد انهم أنكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان فى ارسال الرسول حكمة كذا فى تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى مما لا تسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار و بيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكانه اقتصر على الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبى الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم شاهد عين الفرقدين

سفارة العبد بين الله تعالى و بين ذوى الالباب من خليقته لتزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم أشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبأنظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه

يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع قربه وأمنه ويرد عليه

أي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أي ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة أنها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى أنه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمته المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث (قوله كاستقامة أحد الطريقين الخ) فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجان عن أن يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار أن يختار أيهما شاء (قوله يرد عليه ما سبق الخ) يعني ترجيح الحكمة

جانب

(قوله وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا بممكن يستوى طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضا رد عليه

(قوله جمع معجزة) والاظهر ان التاء للتانيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته أو بينته وقد سبق منه تعريفه فى صدر الكتاب على وجه اشتهر وعرفه هنا بقوله وهى أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكانه عرفه بهذا التعريف قصد الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهى ان تكون فعل الله مطلقا عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى أن أضع يدى على رأسى و لا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك تعلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعى فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها فاشار بقوله تظهر على يد مدعى النبوة الى انه ليس فعل المدعى بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر فى الاول ويحتمل الثانى وأن لا يكون متقدما على

من فضل الله تعالى و رحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (وأيدهم) أى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة

ماسبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته و لم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين لانهم آمنوا بدعائه من الخسف والمسخ وأنت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام

جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن فى جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها وأما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) يعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان فى ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضى أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفى بها العقل على مايدل عليه قول الشارح

دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متاخرا بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فاتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى أن أحيى ميتا فامات حيا لم يكن معجزة و لم يدل على صدقه فى دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق ماليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف مالا اختيار له فى نطق فان نطقه داخل فى معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهد الصدقه ويجاب عن فوت القيدين بانه تكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له فى هاتين الصورتين وقد وقع للبعض ههنا أنه مشعر لفوات موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لما فى الكتب الكلامية ما قدمناه ولم

وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التاييد بالمعجزة لوجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم

يشترط ان يكون متعينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط

(قوله وهي أمر لا يظهر بخلاف الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب وأجيب بان ذكر التحدي مشعر به لان طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة

فكان من فضل الله و رحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم أمنوا عن الخسف والمسخ وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من قيد موافقة الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان أحيي هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بان ذكر التحدي الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان

التحدي

(قوله فبالكتاب الدال على انه أمر ونهى) وذلك فى قوله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف فى صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخلا تحت أمته مبلغا اليهما أنزل اليه وداعيا له الى أمر ربه ونهيه تكلف وفى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول فى دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفى الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الامر والنهى بلا واساطة نبى على النبوة بامر

محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد أمر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبي آخر فهو بالوحى لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة وأظهر المعجزة أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما اظهار المعجزة فلوجهين أحدهما انه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن

وقد مر فى صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على أنه قد أمر ونهى) أما الامر فهو قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وأما النهى فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الآية هذا لكن ذكر فى المواقف والمقاصد أن هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا أمة له هناك نعم يرد أن يقال لم لا تكفى حواء أمة له فى الجنة (قوله لم يكن فى زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تامل لانه قد امرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن اقذفيه فى التابوت وأم عيسى عليه السلام

التحدى هو طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقا للدعوى (قوله وقد مر فى صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة (قوله على انه أمر ونهى الخ) أى أمر ونهى بامر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حواء أيضا فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفت فى صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفى حواء الخ) قيل فى دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفى الامة لنفى دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهى وقد تحققا فى مادة آدم وحواء فى الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهى عنه أيضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تامل) أى فى كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تامل لانه قد أمر

مريم بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة وبامر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه فى التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفى النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدى به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة للتحدى ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كانه بمنزلة التحدى اذ لو لم يتواتر التحدى

معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ماهو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضي الله عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة في

كذلك بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والحق أن الامر بلاواسطة أعني يستلزم

بعلك الامور الخارقة صريحا أو غير صريح وتواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات

لام موسى بلاواسطة بقوله تعالى * أن اقذفيه في التابوت * على مايدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ أوحينا الى أمك ما يوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلاواسطة بقوله تعالى * وهزي اليك بجذع النخلة على مايدل عليه ماقبله وهو قوله تعالى * فناداها من تحتها أي جبرائيل * أن لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا * ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله تعالى بلاواسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على مايدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلانه يجوز أن يكون بالهام أو في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام أيضا فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي وأما في حق أم عيسى عليه السلام فلانه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله فناداها من تحتها أي فناداها من أسفل مكانها فظاهر وأما اذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلاواسطة الخ) أي الحق ان الامر بلاواسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على مايدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية وبهذا اندفع ما أورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء

كتاب السير وقد يستدل أر باب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة و بعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال و وثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حالة لدى الاهوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات فى حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان و ينصره على أعدائه و يحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم و بين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأتم مكارم الاخلاق وأكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وانه المبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد روى فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده

النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ار باب البصائر) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثانى على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور فى غير النبى ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضا وليس فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى واظهار المعجزة

وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقربا * الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء فى النهى من باب تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله اما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام الى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذى أشار اليه بقوله أحدهما أو على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى أشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثانى وهو قوله قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما

(قوله وقد يستدله أر باب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الانى لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثانى لار باب البصائر من باب البرهان اللمى فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه فاثبات انه نبى باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل فى شرح المواقف عن الامام فى المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فمركب من اللمى والانى فان ماقبل النبوة سبب عادى لجعله نبيا وما بعدها من فروع النبوة

(قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) ومار وى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فلا ينفى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية فى زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا تقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لا يدعهم الا الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه

فيما لا يقبل النسخ فتامل (قوله والاولى أن لا يقتصر على عدد) الظاهر أن يقال ان لا يذكر عددا لانه لا يقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافى قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافى الترديد ولا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عددا معينا أو مرددا فعدم الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عددا وفى كون الآية مخالفة للحديث بحث

* قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عدتهم فى بعض الاحاديث) على ما روى أن النبى عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون ألفا وفى رواية مائتا ألف وأربع وعشرون ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن فى ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عددا أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو فيهم)

(قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) ومار وى من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه أنه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا على أنه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته

أنه ادعى ذلك الامر العظيم الخ (قوله وماروى من ان عيسى عليه السلام الخ) يعنى ما يورد من ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبى عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على أنه الخ) أى على أنا نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته فان علة قبول الجزية

الاحتياج

اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافى عدم القصة من بعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لا شبهة فيه وأما خروج من هو نبى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين فى محله فقولك له على ألف درهم لا ينفى الزيادة ففى ذكر عدد أقل لا يلزم عد النبى غير نبى كما ذكره الشارح فينبغى أن يوجه كلام المصنف بانه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى أن لا يعين نبى فى التصديق

ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلوله

كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن

الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار (قوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب) أي كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوما قد أسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتالف قلوبهم بالاعطاء أو اشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم وأتباعهم وقيل أشراف يتالفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما أعزه الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله تعالى عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح التاويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتاخرين كما في النهاية وانما سمي بمؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلته بعدم اهتمامه بشان الحديث وان وافق القياس لفوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو

بالنبوة ما لم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا نبيا وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته

(قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة) وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء باربعة أوصاف وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة والآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار فالتبليغ أيضا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة فيه نظر لانه يكفي فائدة للبعثة أن ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استغناء الحق انه بعث نبيا الى قرية ٤٦٦ وسلط عليه في سبيله ذئبا أهلكه وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ماذكره الشيعة انه يجوز أن يخفي النبي دعوته تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعث فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك لبطل النبوة ومقتضى التاييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح وفي هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قوله اما عمدا فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغون من الله تعالى على ماذكر في المواقف ولا يعم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الى آخره فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر

لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين

(قوله اما عمدا فبالاجماع) أي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال

الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته وأما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفى بظاهره وهو نشوءه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله أيضا وهو البيان اجمالا بانه يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل * فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا أو من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطا والا فلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ماذكرنا في كتب الاصول

(قوله اذ لو جاز الخ) يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا

وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف فى أن امتناعه بدليل السمع أو العقل وأما سهوا فجوزه الاكثرون وأما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى وأتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا مايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى وأما قبل الوحى فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع مايوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا

وكذا فى السهو وقال القاضى دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفى عصمتهم عن سائر الذنوب) يعنى به ماسوى الكذب فى التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور (قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) أى خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية

لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعى لان الجواز العقلى لا ينافى الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة أن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه فى نفسه (قوله وهكذا فى السهو الخ) أى هكذا لايجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه فى جميع ما أتى به مطلقا وقال القاضى الخ أى قال القاضى الباقلانى أنه يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة فى الاحكام التى تعتمد وتقصد اليه وأما مايصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافى جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد أنه لايجوز الكذب عنهم فى الاحكام التبليغية مطلقا (قوله يعنى به ماسوى الكذب فى التبليغ) أى فى الاحكام التبليغية كذبا كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصى (قوله ويرد عليه الخ) أى يرد على ماقالوا أنه لو تم لدل على أنه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام فى أنه يمتنع صدور

(قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطا الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام انى سقيم على انى سقيم فيما بعد فيحمل عليه

ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف وبما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر لما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو تصرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز فى النسبة والثانى من قبيل التجوز فى الطرف

تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى كنتم خير أمة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل

اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فصروف عن ظاهره) أى بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ماعدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز أن تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد باولاد آدم فى العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا

الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود (قوله اذ أولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهى الرد وليس خاصا بقوله وأيضا منقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله أنه يجوز أن يكون دفع الخوف فى بعض الصور وفى بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا اننى معكما أسمع (قوله أى بطريق صرف النسبة الى غيرهم الخ) يعنى ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما فى قوله تعالى فى حق آدم وحواء * جعلا له شركاء فيما آتاهما أى جعلا أولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون * وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى أيضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ماعدا ترك الاولى

(قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمى وبنو آدم أشهر فى نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بنى آدم وولد آدم

فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقد سها وقد يجعل دليلا بمعونة أن نوحا أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الاقوال أفضل من آدم والافضل من الافضل أفضل لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناء أفضليته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ٤٦٩ أنا أكرم الاولين والآخرين

من أولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على مادل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون (لا يوصفون بذكورة ولا انوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر و يعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن

وفيه مافيه وقد يوجه أيضا بأن في أولاده من هو أفضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف أيضا اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل لكونه أبا البشر والاولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه)

الاولى بحمل العام على ماعدا الخاص بقرينة الاباية (قوله وفيه مافيه) أي فيه من التكلف مافيه بان دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال (قوله وقد يوجه) أي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضا وهو الظاهر (قوله والاولى أن يستدل بقوله انا أكرم الاولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخير وني على أخي موسى وما ينبغي لاحد أن يقول أنا خير من يونس بن متى * فتواضع منه ويجوز أن يكون توقفا منه قبل علمه بكونه أفضل أو منعا منه في أصل معنى النبوة على ما أشير اليه بقوله تعالى * لا نفرق

عند الله ولا فخر أتم (قوله والملائكة عباد الله) أي مملوكون لله في القاموس العبد الانسان حرا كان أو رقيقا والمملوك وقد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بامره دون العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك وأما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل الادلة وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما أيضا

لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى أفتتخذونه وذريته أولياء دل على ان له أنثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه مايخرج دلالته عن الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لسترهم عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر

(قوله ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد فى التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ما وردان الكتب مائة وأربع ينافيه ماوردان المرسلين ٤٧٠ ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافى يحوج

أمر به لكنه لما كان صفة الملائكة فى باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وأما هاروت وماروت فالاصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به (ولله كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله

اذ الاصل فى الاستثناء هو الاتصال وأيضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه وقد يجاب بان أمر الاعلى يتضمن أمر الادنى بالامرية (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فحينئذ يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا

بين أحد من رسله (قوله اذ الاصل فى الاستثناء الخ) أى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه بان أمر الاعلى الخ) أى وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بان الجن أيضا مامورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر أيضا مامورون به فالضمير فى قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين كانه قال فسجد المامورون الا ابليس وفيه تامل ظاهر (قوله فحينئذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل أو الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر

الى التكلف ولم يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضى أن يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس نزل على رسله خلاف الاولى كما يتسوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان الكل متحد فى كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة فى تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء المسموع وفيه انه لا فائدة فى هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بان الكل دال على كلام الله تعالى ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو أحدهما بعيد عن العبارة جدا والمتجه ان المراد ان كلام الله تعالى واحد فى نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظى وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد فى الحديث ينبغى أن يكون متعلقا بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلامنا بما انما يعلم من الشرع

تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى

(قوله وهو واحد) أى الكل متحد من حيث أنه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيرى ولك أن تقول كلها كلام الله تعالى أى دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر

أحدهما عن الآخر (قوله أى الكل متحد من حيث انه) أى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمه فى أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على أن كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت فى أنفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم أى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع الجهات فان أريد به فى قوله كلها كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة فى صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى أن جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت فى هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن فى أعلى المراتب وأقصى الدرجات كما ان نظمه فى أقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان أريد بكلام الله تعالى فى قوله كلها كلام الله الكلام النفسى فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلى القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فى نظم المقروء أى فى الكلام اللفظى الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد الخ) يعنى اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظى و يكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد فى قوله وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء قريبا من العطف التفسيرى بمعنى انه كما يكون المقصود

(قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج كان بالمعراج على ماذكره أرباب السير انه ظهر فى بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج فى غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذى تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدر والياقوت وهو الذى يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جدا ويبالغ فى النظر والجواب بان المراد الرؤية بالعين مبنى على ان الرؤيا

جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه فى رأى فى المنام أشهر

فيه أكثر الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق) أى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء

والاول أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله أى ثابت بالخبر المشهور)

بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشى أخذ التعدد فى بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا لكون التعدد محمولا على معناه الحقيقى على مامر تقريره (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أى التوجيه الاول أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فى كونه كلاما تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التى هى من جملة خصوصياته يكون بعض سوره أفضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال أنسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثانى بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظى الدال

وبعضهم حمل قول عائشة رضى الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج وأماما قاله بعض متاخرى أصحاب السيران كلام عائشة مبنى على انها كانت فى زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان لم يسلم فلم يعرفه فليس بشىء ولا ينبغى أن يصغى اليه لان عائشة رضى الله تعالى عنها مع حرصها فى معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعد كمال البعد أن تقنع بمعرفة أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده فى الاسلام ورؤيته صلى الله عليه وسلم لربه فى هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وأبى الحسن الاشعرى وأكثر أتباعه لكن اختلفوا فى انه هل هو بالقلب بان أعطى لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح فى بعض ماروى عنه بالقلب وفى البعض أطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيأ من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلك يقينى

استحالته انما يبتنى على أصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام على السموات جائز والاجسام كلها متماثلة يصح على كل مايصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ماروى عن معاوية أنه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت مافقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى وماجعلنا الرؤيا التى أريناك الافتنة للناس وأجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى مافقد جسده عن

يفهم منه ان المعراج الى السماء أيضا مشهور وماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ماإليه من الجنة أوغيرها (قوله وأجيب ان المراد الرؤيا بالعين)وقد يجاب أيضا بان المراد رؤياهزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هى رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى أين شركائى (قوله والمعنى مافقد جسده)

الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لاتفاوت فيه أصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظى الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلا أيضا مشهورا (قوله وماثبت بطريق الخ) يعنى كون المعراج من السماء الى العلا أيضا مشهورا ليس مخالفا ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك آحاد لان ماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق العلا حتى ينافيه (قوله وقد يجاب بان المراد الخ) أى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى غزوة بدر فانه عليه السلام رآى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة فى شانه (قوله وقيل) أى فى الجواب عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على ماقال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أى فى الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الآية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى أين شركائى فان المشركين كانوا يسمون

(قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون فات الوقت الذى يمكن له صرفه فى المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت للمعرفة لزاد معرفته الا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس ٤٧٤ على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة يمكن له من معرفة ذاته وصفاته وقوله فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق عادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روى أن مسيلمة الكذاب لما دعا لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة

الروح بل كان معروحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة

والاولى أن يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روى أن مسيلمة الكذاب دعا لاعور أن تصير عينه العوراء

ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء أيضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء (قوله والاولى أن يجاب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى أن الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن

واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم هو الحمل من غير ذكر وظهور صحيحة الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لزكريا والثانى لسليمان عليهما السلام لا يرده ما يقال المعجزة ما قارن التحدى ولا مقارنة هنا لانه ينافيه ما سيرد ان كرامة الولى معجزة للنبى الا أن يقال ما سيأتى مسامحة والمراد انه كالمعجزة فى الدلالة على نبوة النبى وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة

الكرامة ماتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام و بعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم أورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفى الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أما كلام الجماد فكما روى أنه كان بين يدى سليمان وأبى الدرداء رضى الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها وأما كلام العجماء فتكليم الكلب

صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره و يسمى معونة قالوا الخوارق أربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وأيضا الكتاب ناطق الخ) * ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام والثانى معجزة لسليمان عليه السلام * قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا أو معجزة لنبى هو من أمته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سال بقوله أنى لك هذا كذا فى شرح المقاصد

القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص الخ) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر فى صدر الكتاب و وجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول اما أن لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة أو يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة أولا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص أولا فهو الكرامة والثانى أعنى الظاهر على يد الكافر اما أن يكون

لاصحاب الكهف وكما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت انى لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث

وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظى ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق الخ) اعلم ان بينا بالف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظ. وف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلابد لهما من جواب فان تجردا عن كلمتى المفاجاة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجاة فى تلك الكلمتين

موافقا لدعواه فهو الاستدراج أولا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ) يعنى لا نسلم أن المدعى ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة أيضا قائلون بها والا أى وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضا يكون النزاع فيها لفظيا فى مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال زكريا الخ) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا لما سال بقوله أنى لك هذا قلنا يجوز أن يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته (قوله اعلم أن بينا بالف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما أى مكان فراقكما لو جلست بين خروجك ودخولك أى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة أشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تاتى للوقف أو زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زيدت فى آخره الالف أو كف بما وأضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فكما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل أيضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله وفيهما معنى المجازاة) أى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذا وهو تعليق أمر بآخر (قوله فان تجردعن كلمتى المفاجاة الخ) أى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا كما فى قول الاصمعى

فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى أنه قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور الخوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق العادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا)

(قوله فقال الناس) أي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم أي تتكلم فحذف احدى التاءين فقال عليه السلام آمنت بهذا أي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ)

فبينا نحن نرقبه أتانا فهو العامل في بينا اذ لا مانع عنه عن العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه أتانا بين أوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجاة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن في تينك الكلمتين أي كلمتي المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما لم يعهد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلتها في المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما أن يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما أنه عامل في اذ واذا الان اذ واذا حينئذ غير مضاف اليه

(قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج أبي الحسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فلم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لا يخص انكار المعجزة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كان أو استدراجا

ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لا لنفيها على ماهو المفهوم لغة يقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر الامم أيضا وفيه انه لم تثبت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا أفضل الامم لان أمته أفضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بادريس وخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بانه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على

والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك

حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله ماطلعت الشمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور وبه يظهر ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا (قوله أراد البعدية الزمانية) يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخصص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد

حتى يمتنع عمله فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ماقال الشارح الرضي في بيان اعرابهما المحلي عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على انهما ظرفا زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رأى هذا رأى هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان تخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين أوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع مايقال كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ماخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع مايقال ان منطوق الحديث نفي أفضلية أحد على أبي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت أفضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل أفضل من زيد يفهم منه اثبات أفضلية زيد قطعا (قوله يرد عليه انه ان أريد بعد موت الخ) يعني اذا أريد البعدية الزمانية فان أريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثته وان أريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله

لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو أريد كل بشر ولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق) الذى صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى النبوة من غير تلعثم وتردد وفى المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبى عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى) من عباد الله وخلص أصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شىء من الاعمال أو يكون التوقف فيه مخلا بشىء من الواجبات فهما وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على رضى الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أى صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والافضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أى أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل على على عثمان والبعض الآخر الى على النبى فلا بد من تخصيص النبى صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد بعد موت النبى أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والخضر والياس الخ) وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أى أكثر أهل السنة والجماعة الخ) انما فسر السلف باكثر أهل السنة لئلا ينافى

ويكون الذى يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لا قواله باعماله لا لما قاله الشارح من أنه صدق النبى فى النبوة بلا تلعثم أى توقف وفى المعراج بلا تردد وفى كتب السير انه سمى بالصديق فى قصة المعراج ويمكن أن يقال سمى بالصديق فى قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن بنبوة محمد بتصديقه اياه فى المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما فى الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات) فى القاموس أو لانه فرق بين الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لا دخل فيما هو بصدده لقوله قال ولو كان عندى الخ الا انه أراد تمام رواية الحديث وكانه سمى بنتا النبى نورين تسمية باسم أبيهما لان النور من أسمائه عليه السلام على ما فى القاموس

يهتدى اليه عقل وان أريد كثرة ما يعده ذو والعقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضى الله تعالى عنه كمال الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف فى تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا أن هذا يقتضى التوقف فى تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر انه بنى ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التى حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا الى يسلا ثم كلام المصنف وقوله توفى على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف وتوقف على كان ستة أشهر وقوله ولا احتج عليهم احد الخ ألا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش ولما تقاعد الانصار

فالتوقف جهة وان أريد كثرة ما يعده ذو والعقول من الفضائل فلا (و لا فقهم) أى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (على هذا الترتيب) أيضا يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضى الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبى بكر رضى الله عنه وأجمعوا على ذلك وتابعه على رضى الله عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضى الله عنه كما نازع معاوية ولا احتج عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فى حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضى الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضى الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضى الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر رضى الله عنه وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد ابن أبى وقاص رضى الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره

التوقف فيما بينهما (قوله فالتوقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والاخبار متعارضة وأما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر فى حق على رضى الله تعالى عنه ما يدل على جموع مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفى) بضم التاء على صيغة المجهول

قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره (قوله واما كثرة الفضائل فمما يعلم الخ) هذا مخالف لما قال الآمدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص

وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن
خطا فى الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة فى هذه المسئلة وادعاء

والمشهور ان أبا بكر رضى الله تعالى عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لابد لهذا
الدين ممن يقوم به قالوا نعم لكن ننظر فى هذا الامر و بكروا الى سقيفة بنى ساعدة اى أتوا
بكرة (قوله بل عن خطا فى الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه
أفضل أهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله

أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها فى الآخر واما بزيادته فيها
ككونه اعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين
اختصاصها بواحد منهم الا و يمكن مشاركة غيره له و بتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال
ان يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها أو لزيادة
كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا (قوله والمشهور ان أبا بكر رضى الله عنه
خطب الخ) يعنى ان ما ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان فى يوم وفات النبى
صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان أبا بكر رضى الله تعالى عنه خطب فى
ذلك اليوم وان الاجتماع كان فى اليوم الثانى من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بنى
ساعدة) فى الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة (قوله بشبهة هى ترك
القصاص عن قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعنى ان
معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان
رضى الله تعالى وظن ان تاخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة
وتعرض الدماء للسفك وظن علىّ رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة
عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى اضطراب أمر الامامة لا يكون أصوب

عن دعوى الخلافة و وجه قول على رضى الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر انه أراد وان كان البيعة
له صعبة لكمال صلابته فى الدين وعدم مساحته فى أمر يعنى يتابع الحق وان كان مرا و فى تصريحه رضى
الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم وترك الخلافة شورى أى ذات شورى
معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة أمر الخلافة شورى فى تبصرة الادلة فوض اليهم
لينظروا فيه فيقلدوا
الامامة أصلحهم
بذلك لكن كلام
الكشاف حيث
قال فى تفسير شورى
انهم لا ينفردون بامر
حتى اجتمعوا عليه
يدل على انه جعل
الخلافة مشتركة
بينهم وسيأتى من
الشارح ما يدل على
انه ذهب اليه (قوله
لم يكن عن نزاع فى
خلافته) أى نزاع
لهوى النفس من
غير داعى الاجتهاد
واعتقاد ان لا احق
بالخلافة غيره يدل
عليه قوله بل عن
خطا فى الاجتهاد
والمقصود منه دفع
الطعن عن معاوية
ومن تبعه من الاصحاب
وعن طلحة والزبير
وعائشة رضى الله
 تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق
فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع فى انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على
جواز المحاربة مع الخليفة فى طلب حق فى الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان
معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه فى طلب القصاص لا فى طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه

لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير كان فى خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المقومة و يطلب عنه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شىء من المخالفة وميل عن المتابعة) يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البغى حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع على الا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق و بعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لا يقتضى ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطا شبيها بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب)

كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد على رضى الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكا وأمراء وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية و بعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شىء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة و بعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعى او عقلى والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبى عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على

تعالى عنه (قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة) و يحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا

فى بدايتها فرأى التاخير أصوب به حتما (قوله و يحتمل أن يراد الخ) أى يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة فى الحديث الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فترو رامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شىء من المخالفة أولا فبين جواب الشارح والمحشى فرق ظاهر فما ذكره الفاضل المحشى هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب أولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما فانه خالف معهما أهل البغى فكيف يصح أن الخلافة التى لا يشوبها شىء من المخالفة ثلاثون سنة وأيضا حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لا يقتضى أن يكون بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضى الخ) فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الادلة) أى قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولان الامة قد جعلوا الخ وقوله

جعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات ولان

وقوله وانما الخلاف فى انه يجب على الله يعنى ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعى يعنى كما هو عندنا أو عقلى يعنى عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعا وعقلا أيضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبى وأبى الحسن

(قوله ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لابد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية ومايتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فع فوتها يختل نظام العالم ويفضي الى ما يفضي فمعنى قوله لابد لهم لابد لهم في بقائهم وعلى ماذكره الشارح معناه لابد لمن يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولاضرار في الدين والصغار جمع

الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك * قلنا نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ماذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء

صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة وقوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله اماما كان اوغيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نية الرسول لا يكون غير امام وحينئذ قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في

ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين وأيضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم وقد يقال

ولان كثيرا من الواجبات (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا (قوله وقد يقال

الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشئ وقوله فتعصي الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة الجاهلية يريد ان اللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد باجماع الامة على الضلالة عدم الاجماع عن قدرة واختيار بل نقول ونمنع لان المراد بالاجماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها كارها وبهذا الجواب يندفع الاشكال

الراشدين خاليا عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ماهو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كمازعمت الشيعة خصوصا الاماميه منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على التقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وأنت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم) وأولاد على رضى الله عنه يعنى يشترط أن يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضى الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره أحد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشميا أو

المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم انى جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة (قوله فتعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة

المراد بالامام الخ) أى المراد بالامام فى الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما فى قوله تعالى * انى جاعلك للناس اماما * أى نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبى زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله والمعصية ضلالة) أى انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتى

المهدى فى الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى على رضى الله تعالى عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة فى هذا المقام لامر المهدى المختفى والاولى بحالها ايرادها فى شرح قوله ولا يختص ببنى هاشم وأولاد على وفى قوله بل غاية الامر ان يوجب خفاء دعوى الامامة بحيث يجوز ان يكون زمانه أخوف من أزمنة امامه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لامامه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون فى قوله وينبغى ان يكون يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغى وفيه ان كونه ظاهرا أيضا واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغى أعم من الواجب وان كان

أكثر استعمالها استعمالا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوما لما مر من الدليل عليه) لا يخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل أيضا تتوقف عليه بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب

مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة لهذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ما أورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا

علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بعصمته وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة

والامة لا تجتمع على ضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال أصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا

على الضلالة (قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية الخ) حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الإمام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح

لثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل * فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالفربة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مضر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعى في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ما لذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص

للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير و يزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا

غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهى ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق أخص من المعصية لانه

المحظورات و بهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية أيضا (قوله ان قلت حقيقة العصمة على ماذكره الخ) يعنى أن العصمة على ماذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب يقتضى وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وأنت تعلم أن هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ماقرره المجيب أخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا أن يكون ظالما اللهم الا أن يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شىء فى غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة الخ) يعنى التعريف الذى ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية وأما تعريفها الحقيقى على ماذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصيا بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى الخ على ان غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق أن العصمة كالشجاعة تقال على الملكة التى هى مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضا والشارح بين فى شرح المقاصد المعنى الأول و فى هذا الشرح المعنى الثانى فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم ان الظلم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعنى على تقدير أن يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التعدى على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى

المعصية يدفعه وصف المرء بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشىء فى غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهرة لا يدفع الاستدلال بالظاهر

للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال أنها خاصية فى نفس الشخص أو فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا ان يكون أفضل أهل زمانه) لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع أنه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) أى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور (سائسا) أى مالكا للتصرف فى أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور

التعدى على الغير وقد يجاب أيضا بجواز ان يراد بالعهد فى الآية عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين (قوله لا تزيل المحنة) أى التكليف سمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب أيضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم

التعدى على نفسه كما فى وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أى وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى * انى جاعلك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى الخ) يعنى ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة أمر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه أنه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما فى تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فينصبوا للامامة أصلحهم بذلك لكن

الذنب فلم يكن سدا والمراد بالمحنة التكليف قيل سمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله ولا ان يكون أفضل من أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعرى على ما فى الكفاية وأما أورده على جعل الامامة شورى كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أى مسلما حرا) لا يبعد ان يدرج فى الولاية المطلقة الكاملة توحده فى الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوى القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقاتلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا فى الكفاية

النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا ومبناه على الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطها ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف

يخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفه رحمه الله هو من اهل الولاية

الامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء * لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتامل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطها ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامه لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق

كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا امال اليه الشارح (قوله وهو أمر آني ابتداء زماني بقاء) هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو أمر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن و يكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء و بقاء فيدل على الانعزال قطعا (قوله لانا نقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال) اى على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال أيضا (قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ)

يعني

حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعيه أن القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فى انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفى فتاوى قاضى خان أجمعوا على أنه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا أخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والمبتدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام فى عدم جواز الصلاة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى أصول الكلام وان أراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا أنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما روى فى الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابى فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد

(قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر تقتضى ان يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث فى الحاجة الى الاعتذار المذكور

باوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ)

[illegible]نى ان أريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعنى استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطابق انه لا يشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه

أحدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل

اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فبحبي أحبهم) أي فاحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فببغضي أبغضهم

في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأييد لاشتراط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص الخ) اي النصيف مكيال مخصوص أصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق أحد من أصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبت الاسلام (قوله أي فاحبهم بحبي) اشارة الى أن الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بحبي صلة وأداة للفعل مكملة اياه وهو

القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس مالا يعلمه غيره و بعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه
كفر حين أمر بقتل الحسين رضى الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به
أو أجازه أو رضى به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانة أهل
بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف فى
شأنه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين
بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر فى الجنة وعمر
فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبد
الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن أبى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة وأبو
عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى فى
الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب
أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من
المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من أهل الجنة
والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر) لانه وان كان
زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل على بن أبى طالب رضى الله
عنه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام
ولياليهن للمسافرين ويوما وليلة للمقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه أن
يمسح عليهما وقال الحسن البصرى رحمه الله أدركت سبعين نفرا من الصحابة رضى الله
عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءنى
فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى أخاف الكفر على من لا يرى المسح على

(قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا انما يتم فى خصوصيات الاشخاص
وأما فى الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على
السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط

واحد معانى الباء على ما فى شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قاله
الفاضل المحشى لفوات المعنى الذى ذكره المحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة الخ (قوله
والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعنى المرأة
والسروج جمع السرج وفى الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على
انه المناط) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين فى الاصول (قوله

(قوله لما أنه يعلم من
أحوال الناس الخ)
لا يقال هذا انما يتم
فى الاشخاص وأما
فى الانواع كآكل
الربا وشارب الخمر
والفروج على
السروج فلا لانه
يعلم من ترتيب اللعن
على الوصف أنه
المناط وفى قوله فنحن
لا نتوقف فى شأنه
منافاة لما قاله الغزالى
فى الاحياء فى لعنة
الاشخاص خطر
فلنجتنبه ولا خطر فى
السكوت عن لعنة
ابليس فضلا عن غيره

الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين (ولا نحرم نبيذ التمر) وهو ان ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في أناء من الخزف فيحدث فيه لذع كاللفقاع فكانه نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار أواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد فصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان أكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) الاولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب) أو معناه انه وفقه للتوبة الخاصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سبق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي المراد فان خفي لعارض

اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ) مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى

المتشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا مايقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل مايعم أقسام النظم على ماهو المتعارف (فالعدول عنها) أى عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية (الحاد) أى ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبى عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة

خفى وان خفى لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه
(قوله اذا ثبت كونها معصية) بدليل قطعى

يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى « قاتلوا المشركين كافة » فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ومثال النص قوله تعالى « مثنى وثلاث ورباع » فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر فى حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعنى قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ومثال الخفى قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فانه قد خفى فى النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » فانه وقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شىء فى الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى « وحرم الربا » لان الربا فى اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد أى فضل ثم لما بين النبى عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علته ويحكم فى غير الاشياء الستة ومثال

بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ماذكر فى الفتاوى من أنه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بان تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظنى و بعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم فى دين النبى عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراما أو لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه كفر لان حرمة هذه الاشياء ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد

ولم يكن المستحل مؤولا فى غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا فى غير الاجماع القطعى متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبديل حال الاشخاص

المتشابه المقطعات فى أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا فى التوضيح (قوله ولم يكن المستحل الخ) يعنى ان تكفيره هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤولا أصلا أو يكون مؤولا ولكن فى ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتاويل الفلاسفة الخ) أى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤولا فى غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل فى ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا فى غير الاجماع الخ) يعنى كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو فى غير الاجماع القطعى من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعى ففيه خلاف قال الشارح فى التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من

(قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان التمنى يكون فى المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه

رحمه الله أنه لا يكفر وهو الصحيح وفى استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بامر من أوامره أو انكر وعده ووعيده يكفر وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله تعالى كفر) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون * فان قيل الجزم بان العاصي يكون فى النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة أمن من الله فيلزم أن يكون المعتزلى كافرا مطيعا كان أو عاصيا لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر احد من اهل القبلة * قلنا هذا ليس بيأس ولا أمن لانه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصى

والازمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصي يكون فى النار يأس) أى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من أنكر شيأ من ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل فلا احتياج

الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره (قوله أى على تقدير كون الجازم عاصيا) انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم أن يكون المعتزلى مطيعا أو عاصيا كافرا لانه اما أمن أو يأس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو فى المسائل الاجتهادية لا فى ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى أنه لا حاجة الى هذا التقييد لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما

و بهذا يظهر الجواب عما قيل أن المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أوسب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم أن له رئيا من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لاسبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى استدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشىء) ان أريد بالشىء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى وهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيأ فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشىء انه الموجود أو

(قوله والجمع بين قولهم لا يكفر) يقال هذا مذهب الاشعرى و بعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض فى كلامهم فلا اشكال (قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت فى العدم بسائط الممكنات دون المركبات

الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) أى اطلاعه فلا ينافى أن يكون بالقاء الجن (قوله ان له رئيا من الجن) قال فى الصحاح يقال به رئى من الجن أى مس

سيأتى بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وأمثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعرى وتابعه أكثر الفقهاء وهو المروى فى الملتقى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم فى تلك القاعدة وقالوا نكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع (قوله اى اطلاعه الخ) يعنى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن (قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا الخ) اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (قوله رئى فعيل) من رأى يرأى رأيا

المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفى دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) أى تصدق الاحياء (عنهم) أى عن الاموات (نفع لهم) أى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة أنه قال يا رسول الله ان أم سعد ماتت فاى الصدقة أفضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما والاحاديث والآثار فى هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى ادعونى استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حى كريم يستحى من عبده اذا رفع يديه اليه أن يردهما صفرا * واعلم أن العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ فى أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان أقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى فى الحديث من أن دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرنى الى يوم يبعثون فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب أبو القاسم الحكيم السمرقندى وأبو النصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد وبه يفتى (وما أخبر به

فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن ورئى على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رئيا وهو اسم لفريق من الجن (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر فى أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه

فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن (قوله وتابعة اسم لفريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية

(قوله ان العالم والمتعلم) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء يتبدل وان لا يثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن أن يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصى والتعبد بالعبادات لان الايقان فى الاجابة لا يحصل ما لم يريك فى الاباحة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين فى أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث

(قوله من أشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبال الصفا ينصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر و يأجوج ومأجوج من لا يهمزهما يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج وقرأ رؤبة آجوج وماجوج وأبو معاذ يمجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجبل وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتانيث والتعريف

النبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض و ياجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم و ياجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا فقد روى أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطىء و يصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ

يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان

(قوله وغوره الى قعر الارض) غار الماء يغور غورا أي سفل في الارض

(قوله والمجتهد) أي المستدل في العقليات والنقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطىء أي قد يحكم حكما غير مطابق وقد يصيب أي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الأول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفرا (قوله

(قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد) هكذا وقع عبارته في التلويح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين والاخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أو احكاما على حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد مجتهد

(قوله اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) و يكون العثو ر عليه لا عن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو يكون ذلك الدليل اما قطعي و المجتهد مامو ر بطلبه أو ظني و المجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتاتى فيه الخطا انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد أصاب وان فقده فقد أخطا فلا خطا مع وجدان الدليل و لا اصابة مع فقدانه فالخطا ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف فى هذا المذهب فى ان المخطىء ليس بآثم انما الخلاف فى انه مخطىء ابتداء و انتهاء لا يصح انما الخلاف فى مذهب من يقول بالخطا وجعل قوله فى هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطا دون خصوص ماسبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع فى مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مامو ر بطلبه فاختلف فى استحقاق المخطىء الخطاب و وجوب بعض

أما أن لا يكون من الله عليه دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة واختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطىء معذو را بل ماجو را فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطىء ليس بآثم وانما الخلاف فى أنه مخطىء ابتداء وانتهاء أى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو اختيار الشيخ أبى منصو ر أو انتهاء فقط أى بالنظر الى الحكم حيث اخطا فيه وان أصاب فى الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعا الشرائطه وأركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطىء وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان

بانه وغو ره الى فم الارض (قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هى بضم الفاء كالفتوى و بمعناه روى ان غنم قوم افسدت ليلا زرع قوم فحكم داود عليه

قوله بضم الفاء اسم كالفتوى و بمعناه) اذ هو ما أفتى به الفقيه وقد تفتح الفاء

حكم القاضى بالخطا (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناه ما أفتى به الفقيه وقد يفتح فى قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاد له

ارهاصا لنبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم أوفقها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثانى الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى لان مالم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبنى على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادى أعم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف فى اتحاد الحق أو تعدده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويندفع ان القول بتعدد الحكم فى غير القياس و بوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته فى صورة القياس بالاجماع ثبت فى الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص فى النصوص فالظاهر ان يكون الثابت

بالذكرجهة لان كلامنهما قدأصاب الحكم حينئذ وفهمه الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطيء أجرا واحدا وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهادات الثالث أن القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق

السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون مافهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله غير هذا أرفق (قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع فى الحكم الغير الاجتهادى والبحث فى الاجتهاديات فلا تقريب

بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ماقيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة لم يتجه انه لا يفيد اليقين وغاية مايفيده الظن وقوله فى شرح التنقيح فيه ان الاوضح فى شرح التوضيح

(قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحى (قوله ثم يترادّون) اى يردّ كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه (قوله فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعنى لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون مافهمه أحق وأفضل وان كان مافهمه داود عليه السلام أيضا حقا يشعر بذلك قوله غير هذا أوفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا احق لكن غيره أحق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامور الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فمبنى على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطا من غيرهم (قوله اعترض عليه بان الاجماع الخ) يعنى أن الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو فى غير الاجتهاديات والبحث فى الاجتهاديات الثابتة حكما بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ماهو ثابت بالنص صريحا

(قوله و رسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوى الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفصل و بعد انما يتم لو كان المامور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبتن على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ماذكره الشارح من قوله وقد خص ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لا نخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما ذكره وقوله ولا خفاء فى أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة فى مقابلة عمل الانسان وأجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع لانه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر أعنى أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل و بعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم الدليل فافهم

فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (و رسل البشر أفضل من رسل الملائكة و رسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر

على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة فى العمومات) اعترض عليه بانه ان أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة

فهو واحد (قوله على ان القياس الخ) أى على انا لا نسلم أن القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه ان أريد الخ) يعنى ان أريد انه لا تفرقة فى العمومات الواردة أنه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق فى الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيهم اوان أريد أنه لا تفرقة فى العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا أو غيره فممنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح فى التلويح والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استفتى عامى لم يلتزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه

على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذى كرمت على وأنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى حكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل

(قوله فلوجوه الاول ان الله أمر الملائكة الخ) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط وأما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة

أحدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر علمه على شىء منهما وأيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان يفيدان الخ) يعنى ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على أنه لا قائل بالفضل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما أن يخص الخ) يعنى أن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور فى الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة

البشر

والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم أفضل من المتعلم والجواب ان التعلم من الله والملائكة انما هم المبلغون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وماذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود أولان وجودهم أخفى فالايمان بهم أقوى وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون فان أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي أن يكون ابنا لله سبحانه لانه مجرد لا أب له وقال تعالى ويبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه

لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى من حمل الاول لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر (قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت

البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي أورده المحشي (قوله لكن الثاني أولى) يعني ان تخصيص العالمين أولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان أحسن الاعمال أحمزها أي

والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من يعلمه شخص الا متعلما من الشخص الجواب بان الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمرتبتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال الوصف لتعيينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يامن وفقتنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل منها قائدا الى الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائدا على زائد * ويا مقصود كل قاصد * لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدنا الشيـ

لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هـذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقـدرون باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في أمر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

هذا الادعاء ممـا لا يقبـل في حق الانبياء عليهم السـلام وبه يظهر ان هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضـل العظيم

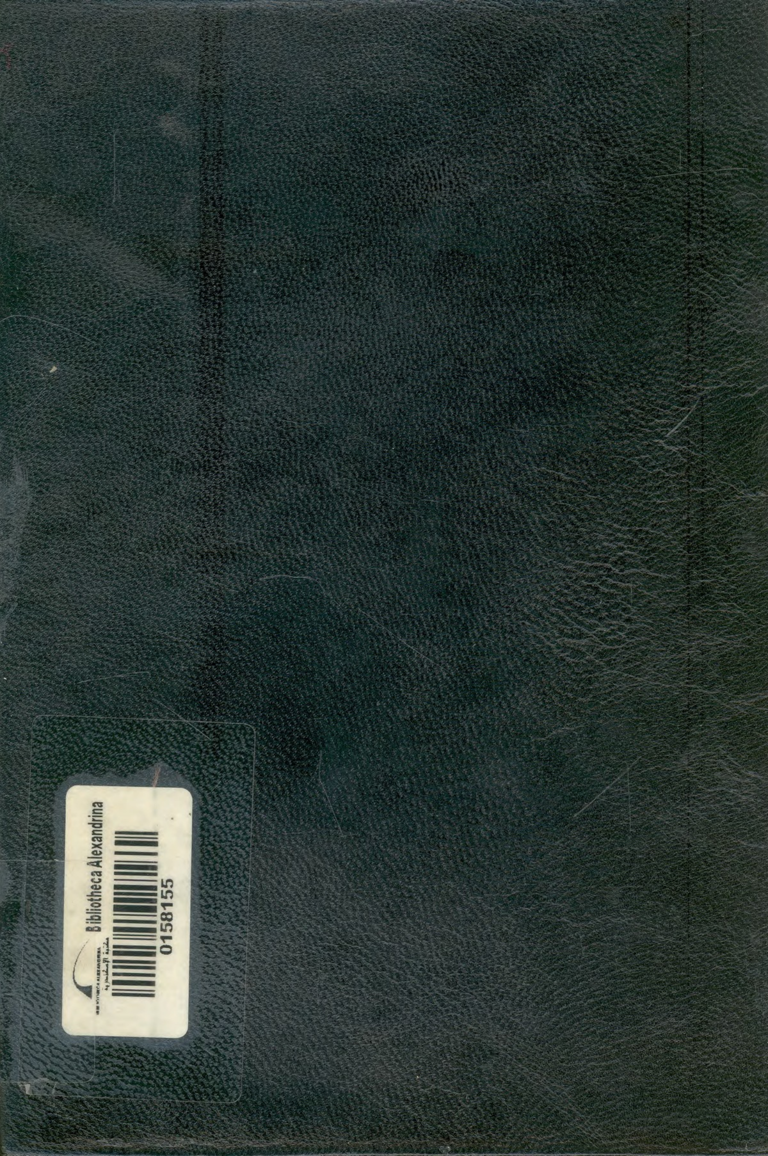
﴿ تمت حاشية لعلامة الخيالي ﴾

امتنها وأقواها كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضا يفيد الخ) لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين فيتم الدليل على عمومه * هذا نهاية ما أردت ايراده في هذا الـكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وعليه التكلان في كل باب * والحمـد لله على الاتمـام * والصـلاة على سيدنا محمد خير الانام * وعلى آله وأصحابه الـكرام

نحمدك يامن توحـدت في ذاتك وصـفاتك وتنزهت عن سمة النقصان ومشابه مخلوقاتك ونستقدرك بقدرتك الباهرة ياذا العرش المجيد على القيام بواجب شـكرك على نعـمك السابغة سيما نعـمة الايجاد والتوحيـد ونصلي ونسـلم على البشـير النـذير الداعي اليـك باذنك السراج المنير سـيدنا محمد المبعـوث بالملة الحنيفيـة والدين القـويم وعـلى آله وأصحابه الذين جاهـدوا ونصروا وتلقوا أوامره بالتسليم ﴿ وبعـد ﴾ فقد تم طبع هـذا الـكتاب المستطاب بالمطبعة الازهرية المصرية على نفقة حضرة الوجيه الفاضل ﴿ محمود أفندي شاكر وسيد مسلم ﴾ وذلك في شهر ربيع الاول سنة ١٣٣٢ هجرية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحيـــة آمــين

م

﴿ حضرة المحترم مصطفى بك شاكر ﴾


Bibliotheca Alexandrina
0158155